JUAN CRUZ CRUZ

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Tercera edición revisada

Iniciación Filosófica

EUNSA

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

JUAN CRUZ CRUZ

FILOSOFÍA DE LA HISTORIA

Tercera edición revisada



EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.
PAMPLONA

Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA)
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54
e-mail: eunsa@cin.es

Primera edición: Marzo 1995
Segunda edición: Marzo 2002
Tercera edición: Enero 2008

ISBN: 978-84-313-2524-4
Depósito legal: NA 122-2008

Imprime: GraphyCems, S.L. Pol. San Miguel. Villatuerta (Navarra)

Printed in Spain - Impreso en España

Índice

Introducción. LA REFLEXIÓN SOBRE LA HISTORIA 11
1. Dimensiones de la historia 11
a) La historia como realidad 13
b) La historia como conocimiento 14
2. Estructura del hecho histórico 17
a) La materia del ser histórico 18
b) La forma del ser histórico 19
3. Génesis y fines del hecho histórico 20
a) Principio y fin de la historia 20
b) Trascendencia y emancipación 22

Primera Parte
EL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

I. TESTIMONIOS Y TESTIGOS 27
1. El juicio histórico: su presupuesto 27
2. Metodología del testimonio 29
a) Heurística 30
b) Crítica externa 31
c) Crítica interna 32
a') Crítica del sentido: hermenéutica 32
b') Crítica de autoridad 34
3. Fe y testimonio 36

II. LA NARRACIÓN HISTÓRICA 39
1. El juicio histórico: su naturaleza 39
2. Narración 41
3. La narración como síntesis 42
4. Síntesis concreta 43
5. Síntesis proyectiva 45
6. La secuencia histórica 48

III. HISTORICIDAD Y VERDAD 51
1. El juicio histórico: su verdad 51

2. Historicidad de la inteligencia 52
3. Relación entre hecho y teoría 53
a) Consistencia del hecho histórico 53
b) Hipótesis y verificación 55
4. La «verdad» en la historia 57
a) Los elementos «a priori» de la historia 57
b) El «círculo hermenéutico» 61
c) Un punto álgido: la suspensión del pasado 63
d) La historia y las «otras» ciencias 65

IV. LEYES HISTÓRICAS Y CONFIGURACIONES DE SENTIDO 67
1. Presunción de una ley absoluta 67
2. Esquemas de periodización 69
a) Periodización rectilínea 69
b) Periodización cicloide 71
3. Configuraciones de sentido 72
4. Contingencia y particularidad del hecho histórico 74
a) El objeto de la historia no es el hecho contingente puro 74
b) El objeto de la historia no es el hecho individual puro 75

SEGUNDA PARTE
ESTRUCTURA DEL HECHO HISTÓRICO

V. TIEMPO HISTÓRICO: LA POSIBILITACIÓN 81
1. Tiempo y conciencia 81
2. El tiempo real desde el presente 83
3. La evasión del tiempo histórico 84
4. El pasado histórico 86
a) El pasado como posibilitación del presente 86
b) El nexo ontológico del pasado en el presente 87
5. El futuro histórico 90
a) La esencia del futuro 90
b) Futuro y posibilidad 92

VI. LIBERTAD HISTÓRICA: LA TRADICIÓN 93
1. La historia como tradición 93
2. La conducta libre 95
3. La apertura del hombre al mundo 96
a) La no-especialización como déficit 97
b) La no-especialización como suficiencia 98
4. Libertad fundamental y tradición 101
5. Instinto, razón, tradición 103
6. El estilo de vida 104

VII. SOCIALIDAD HISTÓRICA: EL INDIVIDUO 107
1. Individuo y sociedad 107
2. Ensimismamiento puro 107

3. Alteración pura 109
4. Personalismo 110
5. El sujeto de la historia 112

VIII. CONCIENCIA HISTÓRICA: VALORES DADOS 115
1. Historia e intrahistoria 115
2. Tradición fundante y tradición consciente 117
3. La insolidaridad histórica 117
4. Valor de contenido y valor de herencia 118
5. La adhesión a los valores de la tradición 120
a) Recomendación negativa de la tradición 120
b) Recomendación positiva de la tradición 122
6. Relativismo histórico y tradicionalismo 123
7. Tradición y casticismo 126
8. Tradición y «espíritu tradicional» 128

IX. PROGRESO E HISTORIA: VALORES REALIZABLES 131
1. Ilustración y progreso 131
a) Racionalismo crítico: primacía de la acción 131
b) Naturalismo moral y religioso 135
c) Progresismo 137
2. Sentido y límites de la idea de progreso 139

X. REVOLUCIÓN E HISTORIA: LAS UTOPÍAS 145
1. Revolución para «mejorar» al hombre 145
2. Los hombres hacia «utopía» 147
a) Ideología y utopía 147
b) Utopía, secularización de la escatología 149
a') Los socialistas utópicos 150
b') La utopía marxista 151
3. Revolución para «cambiar» al hombre 152
4. La utopía como rapto del futuro 154

XI. EVOLUCIÓN E HISTORIA: EL HÁBITO POSIBILITANTE 157
1. El evolucionismo 157
2. ¿Evolución continua o inmanente? 158
3. Evolución y mecanismos evolutivos 159
4. Historia y mecanismos de la historia 161
a) La historia, ¿maduración de facultades? 162
b) Lo histórico como realización de actos 164
a') La distinción cualitativa de los actos 164
b') Actualización como ejercicio y como uso 164
c) Posibilitación y situación 166
d) Posibilidad histórica y hábito 168
5. Definición de la historia 168

XII. HISTORICIDAD Y UNIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA 171
1. El hombre sometido al tiempo 171
a) Temporalidad, historicidad, historicismo 171
b) Temporalidad y caducidad 172
c) Tiempo y duración 174

d) Estructura temporal del hombre 176
2. La condición postmoderna 179
3. Vida y naturaleza humana 181
a) Movilidad humana y naturaleza 181
b) Resolución crítica del historicismo vitalista 182
a’) La naturaleza como principio de cambios 183
b’) La naturaleza como principio de reposo 183
4. Existencia y esencia humana 185
a) Metafísica historicista 185
b) Historicismo y filosofía clásica 188

Tercera Parte
GÉNESIS Y FIN DE LA HISTORIA

XIII. EL FIN Y EL PRINCIPIO 193
1. La totalidad de las libertades y su principio 193
2. Los términos absolutos de la historia 194
a) Emancipación y creación 194
b) Creacionismo objetivo y creacionismo subjetivo: paternidad y fraternidad 199
c) El origen del tiempo en las hipótesis científicas 204
d) Posibilidad y efectividad de un final de la historia 208
3. Visión totalizadora de las libertades 210
a) Ley histórica y Providencia 210
b) Heterogénesis de los fines 212

XIV. EL DESTINO COMÚN 217
1. La «universalidad» de la historia 217
2. Historia secularizada y milenarismo 222
2. De lo privado a lo público 227
a) La salida del estado natural 228
b) Particularidad natural y universalidad racional 231
3. Unidad de lo histórico y unidad de lo natural 234
a) Aspectos cultural y ontológico del «estado natural» 234
b) Sociedad y trabajo en el estado natural 236
c) Racionalización del estado natural 238

XV. CÍRCULO Y RECTA 239
1. Cambio y pesimismo 239
2. Repetición y fatalismo 244
3. Primacía del círculo en el mundo antiguo 247
a) Argumentos estructurales y funcionales 247
b) Percepción del tiempo circular 249
4. Perduración del tiempo circular en los medievales 251
5. Fugacidad, eterno retorno y trascendencia 254

Bibliografía 257

Introducción
La reflexión sobre la historia

1. Dimensiones de la historia

Cuando el antiguo griego pronunciaba la palabra *historia* (ἱστορὶα) se refería inicialmente a una investigación científica o a una descripción de las cosas. En este último sentido hablaba de una historia de los animales, de los minerales, etc. Después la palabra significó la narración de los sucedidos *humanos*; y en este sentido se hablaba de historia civil, religiosa, etc. Y así la entendemos hoy. Pero ¿por qué realizamos relatos históricos?

Desde el mismo momento en que el hombre se percata del mundo y de sí mismo se encuentra inundado de instituciones, costumbres y tradiciones que él vive o reactualiza de un modo natural, sin darse cuenta de que en buena medida ha sido forjado por ese entorno, con actitudes y puntos de vista tan profundamente arraigados en su vida psicológica, que no los siente como extraños. Sólo cuando el individuo sale de su perímetro vital y entra en contacto con otras tradiciones y costumbres comienza a compararlas con las suyas propias y a preguntarse reflexivamente por la verdad de unas y otras. La *reflexión histórica* va unida a la *reflexión filosófica*. Así ocurrió en Grecia: las diversas costumbres que sus comerciantes y marineros iban conociendo en pueblos lejanos despertaron el deseo de encontrar la verdad que todas ellas encerraban. Se comenzó a comparar, a relacionar, a *reflexionar*.

Surge, pues, la historia reflexiva de una necesidad humana: la de explicar el origen y la verdad de las propias instituciones, la de hallar el personaje o el acontecimiento que las ha establecido. Para conocerse a sí mismo el hombre tiene que conocer su pasado, preguntando a las generaciones anteriores por qué se han hecho justamente esas instituciones y no otras, por qué han surgido esas precisas costumbres y actitudes, por qué tiene él esta *herencia* cultural. De esta curiosidad del hombre por sí mismo nace la historia[1]. Somos historiadores porque somos herederos.

1. Cfr. A. Brunner, *La connaissance humaine,* 304.

Pero ocurre que el investigador no se encuentra de ordinario con hechos dados y definidos, y se ve urgido a aplicarles recursos activos de su mente. Para captar los hechos, precisa de algo más que de tijeras y pegamento (o de un ordenador programado para tratar textos): ha de poner un esfuerzo de imaginación.

Pero ¿de qué tipo es la imaginación que se necesita para descubrir el pasado histórico? Se trata de una facultad que, al representarse lo que fue real, ayuda a entender las cosas tal como sucedieron [2]. En esto veía Schopenhauer [3] una afinidad entre la historia y la poesía. Pero esa imaginación genuina no debe ponerse al servicio de la pura afabulación, porque sólo nos legaría novelas. Como dice Unamuno, la imaginación histórica es de otra índole que la poética: «Imaginar lo que sucedió realmente exige mayor contracción de espíritu que inventar sucesos fantásticos» [4]. El historiador ha de forzar su imaginación para que en sus páginas vengan los hechos pasados animados con las implicaciones familiares, sociales, económicas, políticas, filosóficas, estéticas y religiosas en que surgieron.

Desde el siglo XIX muchos pensadores estimaron que por debajo del conjunto de esas implicaciones existe algo así como un enorme sujeto que, con el correr del tiempo, iría perdiendo unas estructuras para adquirir otras. Este sujeto —y no los individuos concretos— sería el verdadero protagonista de la historia. Hegel lo llamó *espíritu objetivo* [5], expresión que fue adoptada también por W. Dilthey [6], entre otros. Unamuno le dio el nombre de *intrahistoria*, adscribiéndole, con el idealismo, una índole sustancial [7]. Recientemente, el sujeto de la historia ha recibido formulaciones de tipo socioeconómico: F. Braudel lo individualiza en un tiempo de «larga duración», propio de estructuras económicas, demográficas y culturales [8]; también D. Landes y Ch. Tilly lo ven en las «uniformidades» de la conducta humana que, elevándose por encima del tiempo y del espacio granular [9], permitirían la aplicación de la cuantificación y de la matemática. La historia sería menos de seres individuales que de «globalidades», donde los hechos manifiestos del pasado se funden con los latentes [10], lo consciente con lo inconsciente, el sujeto con el ambiente. Al final, lo decisivo no serían los individuos ni las elites, sino las masas [11].

2. Cfr. M. DE UNAMUNO, *La imaginación en Cochabamba*, 1041.
3. Cfr. A. SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y como representación* § 51.
4. M. DE UNAMUNO, *Historia y novela,* 1181.
5. Cfr. J. CRUZ CRUZ, *Sentido del curso histórico,* 107-130.
6. Dilthey sostiene que cada exteriorización singular de vida representa algo *común* en el ámbito del *espíritu objetivo*. W. DILTHEY, *G. Schr.,* VII, 147-148. En parecidos términos se pronuncia Hans FREYER, en su *Teoría del espíritu objetivo,* 68-69.
7. Cfr. M. DE UNAMUNO, *En torno al casticismo*, 140.
8. Cfr. F. BRAUDEL, *La historia y las ciencias sociales,* 60-106.
9. Cfr. D. LANDES y Ch. TILLY, *History as a Social Science*, 5-21.
10. Cfr. B. BAILYN, «The Challenge of Modern Historiography», 1-24.
11. Cfr. L. STONE, «History and the Social Sciences in the Twentieth Century», en *The Past and the Present Revisited,* 3-44.

A pesar de la notable exageración de estas tesis —que llevan a la sustantivación y personificación de un ente impersonal como sujeto de la historia—, hay en ellas un elemento cierto, a saber, la prolongada duración de los «estilos de vida», los conjuntos sistemáticos de *posibilidades reales habitualizadas* en un presente humano, gracias a los cuales el historiador no se convierte en mero *hechólogo*. Los historiadores que marginan esa dimensión profunda, esos conjuntos estables que dan coherencia al momento estudiado, son simples *hechólogos,* «concienzudos picapedreros que a maza y martillo labran las piezas de granito de la torre de Babel» [12]. Lo que verdaderamente debe interesar al historiador es el «hecho total y vivo», porque las menudencias se reducen a polvo en el que desaparece la realidad [13]. Es preciso contar con la estructura esencial de la historia, antes de hacer historias. Y a encontrarla o no perderla se aplica la imaginación histórica.

Es, pues, necesario comprender las fuerzas y tendencias que desde el pasado han preparado el presente, en el cual laten. El deseo de conocer las vinculaciones que los *hechos* humanos tienen en el tiempo va acompañado de un profundo impulso a comprender el *significado* que tales hechos poseen en la vida global del propio ser humano y de su destino; y a este impulso responde una *teoría* de la historia, unida al relato histórico como el hueso a la carne.

Dado que el término «historia» se aplicó por los latinos tanto a los sucedidos reales (las «res gestae», τὰ γενόμενα de los griegos) como al relato que se hace de ellos (la «narratio rerum gestarum» [14]), conviene aclarar que la historia como «res gestae» designa el complejo de hechos humanos en el curso temporal; p. ej., la «historia romana» podría entenderse como la progresiva unificación de los pueblos en el derecho. Es la historia como realidad. Mas en cuanto «narratio rerum gestarum» la historia designa el relato de aquellos hechos humanos, es la historia como conocimiento o narración.

El estudio que versa tanto sobre el conocimiento histórico como sobre el sentido de la realidad histórica en su totalidad se puede denominar *Filosofía de la historia*. No es ésta una disciplina que pretenda vivenciar la realidad histórica; tampoco es un conocimiento historiográfico (no intenta hacer historia): trata de indagar la esencia y sentido de la historia en las dos vertientes que ésta muestra, como *acaecer real* y como *narración* de ese acaecer.

a) *La historia como realidad*

¿Cómo denominar en particular la investigación sobre el acaecer real histórico? La comprensión del curso secular de la historia concreta no suelen explici-

12. M. de Unamuno, *La regeneración del teatro español,* 190.
13. Cfr. Íd., *El caballero de la Triste Figura*, 196.
14. Tanto las palabras de origen latino «historia», «histoire», «storia», como la alemana *Geschichte* se usan con este doble sentido. W. Bauer, *Introducción al estudio de la historia,* 31-32.

tarla los historiadores, aunque la ejercen. Ellos presuponen una interpretación de la realidad histórica; adoptan implícitamente una *teoría* de la historia que podría también llamarse *Filosofía de la historia*[15]. Muchos filósofos se resisten a dar ese nombre a la disciplina que estudiaría el trasfondo de los hechos históricos, la «realidad histórica latente»; y ello porque piensan que la expresión se halla cargada de apriorismos idealistas o positivistas, de modo que el filósofo de la historia figuraría como un monstruo, mitad filósofo, mitad historiador. Ortega se decidió a llamarla *Historiología*, «la cual sería a las historias concretas lo que la fisiología a la clínica»[16]. Se trata de una «teoría general de las realidades humanas»[17]. En definitiva, de una *Filosofía de la historia*.

¿Y cuál sería el cometido de la *Filosofía de la historia*? De un lado, debe estudiar la constitución esencial o morfología de los hechos históricos; de otro, la génesis y la finalidad de esos hechos, tomados en una cadena procesual. Primera cuestión: ¿qué son los hechos históricos? Segunda: ¿a dónde va la serie de esos hechos? Dos preguntas capitales.

Estudio de estructuras y estudio de génesis y fines. El primero debe indagar lo que Ortega llamaba *estructura esencial de la realidad histórica*: «Necesitamos conocer la estructura esencial de la realidad histórica para poder hacer historias de ella. Y mientras falte ese conocimiento [...] será vano hablar de ciencia histórica»[18]. El estudio de génesis se aplica a interpretar, de atrás hacia adelante, la conexión concreta del curso histórico. Trata de comprender dos cosas: primera, «si en ese caos que es la serie confusa de los hechos históricos, pueden descubrirse líneas, facciones, rasgos, en suma, fisonomía»[19]; segunda y principal, intentará responder al problema del fin mismo de la historia y a la cuestión del sentido que esa historia tiene desde su fin[20]. Lo que desde Voltaire se ha llamado «Filosofía de la historia» no ha sido otra cosa que un estudio de génesis y fines. La época contemporánea, en cambio, trata con insistencia los temas concernientes a la estructura, a la forma del ser histórico[21], llamada también de modo abstracto «historicidad», supuesto de la historia científica.

b) *La historia como conocimiento*

La historia como ciencia no es simple crónica que presente la materialidad de los hechos de un modo minucioso, sino una investigación que se esfuerza por

15. Como término técnico, la expresión «Filosofía de la historia» proviene de Voltaire (siglo XVIII).
16. J. ORTEGA y GASSET, *El tema de nuestro tiempo,* 149.
17. ÍD., *Una interpretación de la historia universal,* 148.
18. ÍD., *El Espectador VIII,* 674.
19. ÍD., *Una interpretación de la historia universal,* 25.
20. Tarea recogida en mi libro *Sentido del curso histórico*, op. cit.
21. Cfr. J. ORTEGA y GASSET, *La historia como sistema,* 40-42.

comprender los eventos, captando sus relaciones, sus intenciones, su juego de difusión, de agregación o de dislocación, seleccionando los principales, clasificando sus tipos (hechos militares, hechos políticos, hechos culturales, hechos económicos), buscando sus lazos funcionales. Podremos llamar «epistemología» de la historia a la investigación que recae sobre la constitución y alcance del conocimiento histórico. Por este aspecto la *Filosofía de la historia* tiene dos tareas que cumplir:

1.ª El estudio de la estructura y del alcance de la *facultad* (la inteligencia) que conoce los hechos históricos.

a) Acerca de la *estructura* de dicha facultad, pregunta qué es la «narración» como tipo de conocimiento puesto en juego; porque la razón histórica es razón narrativa[22]. Para averiguar por qué somos como somos —dice Ortega y Gasset— sólo hemos de «contar, narrar que antes fui el amante de esta y aquella mujer, que antes fui cristiano, que el lector, por sí o por los otros hombres de que sabe, fue absolutista, cesarista, demócrata, etc. En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la razón, consiste en una narración. Frente a la razón pura físico-matemática hay, pues, una razón narrativa»[23].

b) Sobre el *alcance* de dicha facultad, pregunta si la razón histórica se agota en narrar, de modo que aquello que considera sólo pueda ser lo procesual y mutable. Porque una cosa es que subjetivamente la razón sea intrínsecamente dinámica —porque no es intuitiva y se ve sometida al lance de progresar continuamente—; y otra, que la razón sólo sea capaz de conocer mudanzas y alteraciones, pero no esencias y valores invariables. Dilthey —y en general el historicismo— se decide por esta última parte de la alternativa. «Cuanto el hombre es —decía Dilthey—, lo experimenta sólo a través de la historia»[24]. Siendo, para esta postura, incognoscible la esencia de la vida humana, sólo cabe captar las distintas épocas históricas, cada una de las cuales posee una peculiar individualidad, a la que son relativos los valores y las esencias que en ella se entrecruzan. Croce afirmaría que la realidad espiritual consiste en historia, en lance móvil, y por debajo de ella no hay nada.

2.ª Otro problema es el del *valor* del conocimiento histórico, el carácter científico que conviene al conocer histórico: hay que indagar su legitimidad, su verdad, su objetividad y su certeza. En este punto se cruzan dos polémicas: la de

22. Cfr. H. KELLNER, «Narrative in History: Post-Structuralism and Since», *History and Theory,* 26, Sept. 1979, 1-25; J. PASSMORE, «Narratives and Events», *History and Theory,* 26, Sept. 1987, 68-74; H. WHITE, «The Structure of Historical Narrative», *Clio,* 1, n. 2, June 1972, 5-20; M. CRUZ, *Narratividad: la nueva síntesis,* Barcelona, 1986; P. RICOEUR, *Temps et récit,* París, 3 vols. 1983-5.

23. J. ORTEGA y GASSET, *Historia como sistema,* 40.

24. C.G. IGGERS ha mostrado claramente que para estas posturas «historicistas» sólo el estudio histórico —y no la filosofía ni la antropología— es capaz de dar razón del hombre mismo y de sus creaciones. Cfr. *The German Conception of History,* 65-67.

«positivismo e idealismo», por una parte, y la de «subjetivismo y objetivismo», por otra.

a) En la primera está en juego la distinción de la historia respecto de otras ciencias. Se pregunta aquí si la historia científica tiene un estatuto distinto del que poseen las ciencias naturales. En la respuesta se tiene que justificar el tipo de acceso a su objeto, la naturaleza de su explicación y el conjunto de sus categorías. En general, los neokantianos y los neoidealistas optaron por distinguir dos géneros de ciencias.

Dentro de la tradición neokantiana, Windelband distinguió entre ciencias nomotéticas (o ciencias de leyes) y ciencias idiográficas (o ciencias de formas). Las primeras son generalizadoras; las segundas, individualizadoras. En las primeras, los hechos son ejemplares típicos de una especie; en las segundas, los hechos son por sí mismos estructuras que poseen rasgos típicos. Al ámbito nomotético pertenecen las ciencias naturales, como la física, la astronomía, etc. Al ámbito idiográfico corresponde la historia, el derecho, el arte, etc. Otro neokantiano, Rickert, siguiendo la dirección de Windelband, distingue entre ciencias de la naturaleza y ciencias de la cultura[25]. La ciencia natural es generalizadora; la ciencia cultural individualizadora. La primera se interesa por la ley general; la segunda, por lo particular. Además, en la cultura hay siempre referencia a valores: o sea, los hechos individuales que pasan a la historia son los «interesantes» que encarnan valores (una justicia o una injusticia, o una belleza o una fealdad); un acontecimiento histórico es un hecho individual que lleva incorporado un valor. También Cassirer distingue paralelamente dos tipos de métodos: el fundado en la idea de causa y el basado en la idea de forma; el segundo es el propiamente histórico.

La corriente neoidealista consideró que la realidad es fundamentalmente «histórica» y que se «naturaliza» cuando sobre ella se echan conceptos o esquemas intelectuales rígidos. Tal fue la postura de Croce y R.G. Collingwood. También Dilthey hizo famosa la distinción entre Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu. Los hechos naturales se dan a través de esquemas conceptuales; los hechos espirituales, a través de un proceso inmediato y directo, una especie de intuición. Este conocimiento espiritual es estudiado por una psicología comprensiva, distinta de la psicología explicativa; aquélla es totalizadora, pues va del todo a las partes; la segunda es constructiva o asociacionista, y va de las partes al todo[26]. Simmel y Xenopol mantuvieron tesis parecidas a la de Dilthey.

Pero si neokantianos, neoidealistas e historicistas sostenían una distinción de la historia respecto de las otras ciencias, algunos neopositivistas negaron tal distinción; por lo menos negaban que hubiera un hiato tan rotundo. Citemos la

25. R. ARON expuso estas teorías, con pertinente bibliografía, en *La philosophie critique de l'histoire*.
26. Cfr. W. DILTHEY, *G. Schr.,* VII, 152.

llamada «escuela analítica», algunos de cuyos seguidores sostienen que los acontecimientos históricos deben ser sometidos a los intereses generales de la ciencia positiva; así K. Popper[27].

b) La segunda polémica se refiere a la relación entre subjetivismo y objetivismo. Responde a la pregunta: ¿tiene lo narrado realidad objetiva, fuera de la mente del historiador? Croce, Collingwood y Febvre, entre otros, han respondido negativamente: la historia objetiva sería inseparable del historiador y, por tanto, sería el precipitado o resultado que la misma historiografía nos brinda. La historia no sería narración de lo que «propiamente ocurrió» (como quería Ranke); porque lo ocurrido, sin historiador, no es histórico: es un simple acontecer pasado. Lo histórico sólo sería tal por posición desde el historiador. Las disposiciones que el historiador aporta para captar lo individual histórico serían factores «constitutivos» de la realidad de lo histórico.

Apuntados sólo algunos aspectos de esta polémica, conviene indicar que la historia es una «ciencia humana» vertida a las diferentes actividades, especialmente las sociales, del hombre como ser inteligente y libre. La consideración de lo que caracteriza al hombre, a saber, la libertad, es lo que da a las ciencias humanas su objeto especial e irreductible, en la jerarquía de los saberes: tratan de lo específicamente humano. En cambio, para las ciencias de la naturaleza, el hombre es visto como parte del cosmos, una parte no distinta fundamentalmente del todo: para éstas, lo humano es un producto de la naturaleza, una etapa de la evolución cósmica, un organismo cuya vida depende de un medio biológicamente definible, como la resultante de procesos filogenéticos u ontogenéticos.

2. Estructura del hecho histórico

Vistos esquemáticamente los problemas del conocimiento histórico, volvamos a las cuestiones que plantea la realidad misma de los sucedidos históricos. ¿Cuál es la esencia de la realidad histórica? Esta pregunta se refiere a la constitución o estructura esencial de dicha realidad, y no propiamente a su génesis o hacerse. La constitución de la realidad histórica muestra, por un lado, un contenido, una suerte de materia, a saber, el complejo de eventos humanos que llevan el cuño de la socialidad, de la temporalidad y de la libertad; por otro —además del contenido—, la realidad histórica ofrece forma, configuración, que es la especial permanencia del pasado en el presente.

27. Otras posturas «analíticas» matizan considerablemente el sentido de la conexión científico-causal en historia, y en ciertos puntos coinciden con planteamientos clásicos; por ejemplo M. Mandelbaum, W. Dray, W.H. Walsh, I. Berlin y A.C. Danto. Una visión crítica de esta corriente la ofrece K. Acham en su *Analytische Geschichtsphilosophie*.

a) *La materia del ser histórico*

La realidad histórica pertenece al ámbito de los actos, de la operatividad humana. Las acciones llamadas históricas encierran, como contenido o materia, tres elementos: temporalidad, libertad y socialidad.

Para no hacer premiosa esta explicación preliminar, vamos a considerar que tanto la biografía (sea la propia o la ajena) como la historia general (local, nacional o universal) son históricas por tener una dimensión social. Prescindamos por ahora de la biografía, para ceñirnos al caso de la historia general.

En ésta se recogen, en primer lugar, las acciones temporales o sucesivas, irrepetibles. Un conjunto de acciones simultáneas no constituye historia. La acción, pues, mira siempre hacia adelante, hacia el futuro: no admite un proceso real inverso. Además, no es repetible como lo es, por ejemplo, un acto de voluntad. En tanto que «repetible» un acto no es histórico (el «mismo» acto de amar, no es el mismo históricamente)[28].

En segundo lugar, las acciones en cuestión son libres, y por tanto, propiamente humanas. Las acciones no humanas que entran en la historia sólo se incluyen por referencia a actos libres. La libertad es la materia propia de la historia. Puédense diferenciar jerárquicamente tres tipos de acciones humanas libres: la circular, la recurrente y la abierta. Mediante la acción *circular* el hombre hace su vida biológica, creando, con bienes de consumo, la condición de su subsistencia subjetiva. Mediante la acción *recurrente* el hombre vive en un mundo, creando, con bienes de uso, la condición de su permanencia objetiva. Mediante la acción *abierta* —que no es circular ni recurrente— el hombre crea, haciendo sus asuntos o πράγματα, la condición más propia de su pervivencia supra-objetiva, de la historia. «El hecho de que el hombre sea capaz de acción significa que cabe esperarse de él lo inesperado, que es capaz de realizar lo que es infinitamente improbable. Y una vez más, esto es posible debido sólo a que cada hombre es único, de tal manera que con cada nacimiento algo singularmente nuevo entra en el mundo»[29].

28. Cfr. M. García Morente, «La estructura de la historia», en *Ideas para una filosofía de la historia de España*, 171-199.

29. H. Arendt, *La condición humana,* 236-237. Son tres modos del actuar humano: 1.º El proceso biológico del cuerpo (con su metabolismo permanente) es realizado por una acción *circular*, cuyo punto de llegada es siempre punto de partida: ella reproduce bienes de consumo —dispuestos por la misma naturaleza— que vuelven a desaparecer. 2.º El mundo no-natural o artificial de cosas hechas por el hombre es ejecutado por una acción *recurrente:* la técnica no comienza de cero, pues, p. ej., el previo concepto fijo y cerrado de reloj guía las sucesivas y mismas acciones que el técnico realizará para sacar relojes ininterrumpidamente; la acción recurrente procura los bienes de uso, los cuales aumentan sin cesar y tienen el destino de durar por algún tiempo. 3.º La vida intersubjetiva, hecha sin medios ni materia, es efectuada por la acción *abierta*, creando instituciones, leyes y vida política, donde el hombre quiere expresamente ser recordado: crea, pues las condiciones más específicas para la historia. Esta acción —además de poder someter a sí misma la acción circular y la recurrente— tiene la capacidad de empezar algo nuevo, o sea, tiene capacidad de iniciativa.

En tercer lugar, dichas acciones son sociales: lo individual y aislado no es materia de historia (local, nacional o universal). Lo privado (interno e inmanente) tampoco lo es o, por lo menos, lo es indirectamente, por implicación en la acción externa: un acto absolutamente interior no es materia de la historia.

Por lo que hace al contenido, se debe indicar que algunos contemporáneos han estudiado la historicidad extendiéndola al cosmos entero, y no sólo al hombre; la historicidad sería un carácter del mundo en su totalidad[30]. Sólo muy brevemente cabe responder aquí a este intento: el tiempo es ciertamente un elemento del acto histórico, pero sólo uno. ¿Por qué no llamar simplemente «temporal» al curso natural? Pues no es posible absorber el sentido humano en el sentido natural.

b) *La forma del ser histórico*

La esencia del hombre no se encuentra, como la del animal, fijada de antemano en una sola dirección: está abierta a posibilidades dentro de las cuales se determina libremente. Al producirse una determinación así, se abren nuevas posibilidades y se cierran otras. Esto significa que la decisión ulterior se realizará siempre sobre una plataforma que ha sido alterada por una decisión precedente. En el hombre de cada tiempo influyen, pues, fuerzas —mayormente inconscientes, pero sentidas como propias— cuyo ser está fundado en actitudes y decisiones que podrían haber sido distintas de lo que son de hecho. Optar por un futuro contando con posibilidades basadas en anteriores decisiones y sucesos todavía eficaces es de la esencia del ser histórico.

La forma, la configuración propia de lo histórico, tiene el modo indefinido de la sucesión, en cuanto que la acción *recibe* la carga del pasado y *prepara* la ruta del futuro. La forma de los actos históricos es una trascendencia indefinida: las acciones históricas influyen en otras, se trascienden a sí mismas para pervivir en el futuro. Esta pervivencia es posibilitación: hace posible el presente. El pasado, como pasado, no es constitutivo formal o esencial de lo histórico; lo es en tanto que es fecundo, es decir, en tanto que influye en el presente o trasciende de sí. Lo histórico es el pasado en el presente. Tampoco la acción presente como tal es histórica, pues no hay todavía una acción posterior a ella: el futuro no se ha realizado aún.

Con esto no se quiere decir que tal trascendencia indefinida sea necesariamente *progreso*; para que lo sea, a lo histórico se le deben añadir unas condiciones que, por el simple hecho de ser histórico, no tiene.

30. Cfr. C.F. WEIZSÄCKER, *Historia de la Naturaleza,* 27. Sobre los distintos naturalismos históricos (económicos, biológicos y políticos) cfr. M. SCHELER, «El hombre y la historia», en *Metafísica de la libertad*.

Por lo que atañe a esta forma configuradora de lo histórico, no faltan autores para quienes la permanencia del pasado en el presente se debe puramente a un acto representativo o intencional: al de la memoria. La historia se reduciría a la permanencia del recuerdo. Se entiende entonces lo pretérito como lo pasado reproducido en la memoria. Dado que la memoria es de índole intencional o cognoscitiva, los hechos pretéritos tendrían la forma del «ser intencional» (estado que revisten en el entendimiento). Pero ¿qué es lo que haría que las cosas pasadas se convirtieran en históricas? Sólo el que fuesen dignas de recordarse. El merecimiento que un acto humano tendría para pasar a la historia es un «valor, bondad intemporal cuya realización momentánea ha ocurrido en el tiempo» [31]. Dicho valor es reproducido por la memoria fundamentalmente bajo tres aspectos: unas veces como aleccionador, otras como conveniente, y otras como decisivo para los ulteriores actos del hombre. La historia sería recordación, memoria de realidad. La pervivencia del pasado sería sólo representativa, no real.

El acto formal de historiar es, desde luego, recordativo, como antes se dijo. Pero la anterior teoría reduce la historia a lo que hacen los historiadores: la historia sería narración, función de la memoria objetivante. Así margina la historia como realidad. Mas en verdad la historia no se ocupa del pasado como simple pasado memorable, sino en tanto que pervive realmente en el presente. Si lo pasado careciera de algún tipo de entidad real, si fuera un no-ente, no afectaría en nada al hombre viviente. «Pero lo afecta: mucho de lo pasado lo determina muy esencialmente, algo de ello gravita pesadamente sobre él. Soporta las consecuencias de sus actos, le cae entre las manos, como fruto, lo sembrado o labrado por generaciones anteriores, tiene que buscar salidas a situaciones históricas que se formaron a lo largo de siglos [...]. Es un error pensar que lo pasado sólo subsiste en la memoria del hombre. ¡Si así fuese le bastaría apagar el recuerdo para que lo sucedido no haya sucedido!» [32].

3. Génesis y fines del hecho histórico

a) *Principio y fin de la historia*

El curso histórico del hombre forma un tejido complicado, cuyas articulaciones muestran aspectos económicos, religiosos, políticos y psicológicos de variados matices. Contemplando panorámicamente este vasto tejido, surge una pregunta insoslayable, referente al *fin* del curso temporal: ¿es posible indicar en este despliegue, tomado en conjunto con sus logros y quebrantos, un término que, a modo de fin, polarice todas las obras humanas y dé sentido total al proceso?

31. L.E. Palacios, «Las tres aporías de la historia», 117-119.
32. N. Hartmann, *Ontología. IV,* 184.

La respuesta a esta pregunta forma un núcleo fundamental de temas filosóficos (paralelos a los de la constitución ontológica o estructura esencial de los hechos históricos), como los relativos a la génesis y finalidad de los hechos tomados como un todo procesual internamente concatenado. Esta tarea compete a una investigación de fines, en cuanto considera el curso histórico como una serie de nexos y se pregunta por el fin y, en consecuencia, por el sentido de ese curso[33]. No otro fue el objetivo que se propuso Hegel en sus *Lecciones de Filosofía de la Historia:* buscar un fin último (*Endzweck*) del mundo por encima de los fines particulares de los individuos, suponiendo que la presencia de un fin último se debe a una causa universal, llámese razón o voluntad. El tratado de la historia universal expresaría la relación existente entre fines particulares y fin universal, relación que, a su vez, debería mostrarse como acto de esa misma razón[34]. Hegel pensaba que se podía conocer la *ley histórica* bajo la cual se desenvuelve concreta y complejamente el género humano; ley que, como razón suficiente, explicaría el porqué de todas las vicisitudes de los pueblos.

El estudio de fines tiene por objeto encontrar el sentido último tanto de la libertad individual como de las libertades todas tomadas en su conjunto.

Una de las más graves dificultades con las que el filósofo se encuentra en este punto concierne al rendimiento especulativo de la pregunta por la causa final universal del curso temporal del hombre. ¿Qué significado puede tener la historia para nosotros más allá de los puros hechos mundanos? Esta pregunta es acuciante, pues en ella está comprometido el destino de la misma existencia humana; es, además, insoslayable, porque el hombre necesita orientar continuamente su vida. Ya los griegos se plantearon esta cuestión, a la que generalmente contestaron con una concepción cíclica de la historia humana, la cual se repetiría de manera similar a los procesos naturales.

Con el judaísmo primero y el cristianismo después, el problema del comienzo y del fin se planteó en términos teológicos apremiantes: el curso del hombre comienza al ser creado, al salir de la nada; y el término de su recorrido terreno es un Juicio Universal en el que se dilucida la felicidad eterna; la historia es así un acontecer comprometido, con un comienzo y un *fin no sólo extrahistórico, sino suprahistórico*.

Esta solución teológica tuvo su remedo filosófico más resonante a lo largo del siglo XIX en las figuras de Hegel y Marx, pensadores que culminaron lo que

33. Justo a esta investigación teleológica llamó Voltaire en el siglo XVIII «Filosofía de la historia»: no como estudio de las características esenciales de la realidad histórica, sino como indagación del despliegue de la historia real, de su sentido último y de la ley general que regiría el curso de la humanidad.

34. Las obras de Hegel se citarán por *Hegel Sämtliche Werke*, ed. H. Glockner (reproducida por Frommann Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1961). *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (cit. *Philos. Gesch.*), 35.

puede llamarse la historiología dialéctica moderna. Siendo esa dialéctica el punto obligado de referencia moderno, cabe preguntar en qué consiste.

b) *Trascendencia y emancipación*

Aunque la dialéctica es explicada usualmente como la manera de estructurarse el mundo real por contradicciones internas (aspecto ontológico) y el modo que el hombre tiene de conocerlas mediante oposiciones y contrastes (aspecto gnoseológico), hay en ella una dimensión más profunda que actúa como el supuesto de su misma constitución: la dialéctica, sea cual fuere el tipo de opuestos que encierra —en sentido idealista o materialista—, es el movimiento que constituye inmanentemente la realidad negando la trascendencia de lo divino. En este supuesto primario coinciden, por ejemplo, Hegel, Marx y Sartre.

Para la dialéctica el sujeto humano —sea el individuo, sea el pueblo, sea la especie— descansa en sí mismo y vierte sobre sí mismo todas las direcciones que de él puedan surgir. Carece, por tanto, de una apertura que lo vuelque hacia un más allá trascendente: toda su realidad se contrae en ser histórico. Si hubiera Dios, el hombre no sería libre, tendría ataduras metafísicas y morales. Si hay libertad, no puede haber Dios trascendente que la limite: el supuesto de un Dios objetivo no sólo impide hablar de leyes que la razón saca de sí misma, sino que también hace imposible atribuir al sujeto libertad absoluta. Luego si el hombre es autónomo, excluye toda trascendencia. Hegel y Marx convergen en este supuesto emancipatorio: emancipación significa independencia ontológica completa y, consiguientemente, negación de la trascendencia de lo divino por mor de la libertad irrestricta del hombre. La dialéctica emancipatoria es la *Grundform* del proceder de la tradición historiológica del siglo XIX, cuya excepción más señera fue Kierkegaard.

En segundo lugar, para la historiología dialéctica moderna las intenciones individuales se exteriorizan en realizaciones concretas guiadas por intenciones generales o supraindividuales. Hegel hablará de la «astucia de la razón», convertida más tarde por Wundt en la «heterogénesis de los fines»: el hombre pretende cosas para su personal provecho, pero una intención general y oculta guía las voluntades y el curso de la historia a la consecución de otras metas. La intención individual tiene consecuencias imprevisibles.

Dilthey indicó que el origen de ese enfoque «se halla en la idea cristiana de la conexión interna de una educación progresiva de la historia de la humanidad. San Clemente y San Agustín la preparan; Vico, Lessing, Herder, Humboldt y Hegel la desarrollan» [35]. La idea cristiana de la Providencia —que rige el curso his-

35. W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* en *Gesammelte Schriften* (Stuttgart, 1957-1960), vol. I, 90.

tórico sin que los hombres sepan su modo de actuación— prestó impulso a tal enfoque, aunque la modernidad acabara perdiendo su sentido trascendente.

* * *

Teniendo en cuenta lo expuesto, la primera parte versará sobre el conocimiento histórico. El estudio de la estructura real del hecho histórico se hará en la segunda parte. La tercera parte se ocupará del estudio de la génesis y los fines de los hechos históricos tomados en su conjunto.

Primera Parte

EL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

I.
Testimonios y testigos

1. El juicio histórico: su presupuesto

El hombre posee el don especial de comunicar sus pensamientos y sentimientos objetivándolos en el mundo y dotándolos de una forma relativamente sólida y permanente: en lo oral, en lo escrito, en lo monumental. Así constituye también la cultura objetiva: los instrumentos de la técnica y las obras de arte. En la medida en que cada forma petrificada y estática de la cultura encierra el rasgo de un impulso original se llama «testimonio». Un pasado que no ha dejado traza alguna no existe para el historiador.

El testimonio dado por testigos veraces es el presupuesto del juicio histórico.

Los hechos históricos, por ser pretéritos, no son observados directamente por el investigador. La inteligencia humana es esencialmente limitada y no puede conocer por sí misma, de modo directo e inmediato, muchos objetos, y menos los pasados: lo que fue vivido por el hombre está separado del historiador por una distancia temporal. Lo pasado ha de ser conocido, pues, bien en el vestigio —huella del pasado que no fue destinada a transmitir su recuerdo a la posteridad—, o bien en el estricto testimonio, dejado expresamente para informar a los tiempos posteriores. La intención que el vestigio (una joya, un arma, una estatua) tuvo de no transmitir al futuro un significado es irrelevante para la historia, porque todo él testifica tanto como el testimonio escrito en crónicas, inscripciones y arcos de triunfo. La historia no se hace sólo con textos; también con monumentos y piezas de alfarero, con relieves y desechos, con todo lo que, supliendo el silencio de los textos, pueda testimoniar el pasado real del hombre. La historia versa sobre la realidad concreta e individual, pero sólo en cuanto es conocida por testificación, pues no puede ser percibida en una experiencia actual.

Lo testimoniado puede ser no sólo el aspecto íntimo de un individuo, sino también, y muy especialmente, los factores sociales que caracterizan el cuadro en

que se hace su vida. La vida privada de un monarca como Felipe II puede ser, en el eje de una investigación histórica, un factor entre otros, como las condiciones sociales, económicas y técnicas en que, durante la segunda mitad del siglo XVI, vivían las gentes, e igualmente las instituciones, públicas y profesionales, el modo de trabajo, la vida familiar y el reparto de cargas y privilegios [1].

Pero lo que el historiador anda buscando no son simples anales o memorias, jeroglíficos o inscripciones cuneiformes, monedas o estatuas, sino la expresión de la libertad o del espíritu humano en una edad pasada. Es un explorador del reino de la vida humana. A través del material petrificado de los documentos —leyes y estatutos, ritos y templos— debe ser detectado el proyecto espiritual, la forma viva.

A fin de llegar a esa comprensión, debe primero determinar la verdad y certeza de los hechos que estudia. Para el historiador, el testimonio es, en unos casos, fuente de auténtica certeza; en otros le proporciona mera probabilidad [2]. Pero no siempre está varado en el ámbito de la probabilidad.

Es claro que la certeza histórica no es inmediata ni sensible, ni se consigue mediante una deducción metafísica o matemática. Está fundada en una evidencia de fe que se apoya en la investigación histórica. El problema del valor de los juicios históricos es, pues, un caso particular de la cuestión del valor del conocimiento fundado en autoridad o en fe [3]. La «fe» es un asentimiento cierto dado en virtud de un testimonio, y juzga que es verdadero lo transmitido por un testigo. Recae así sobre algo que no es inmediatamente evidente. Según Aristóteles,

1. Cfr. M. BOUVIER-AJAM, *Essai de méthodologie historique,* 31.

2. Conviene distinguir entre «certeza» y «verdad». La «verdad» es un carácter originario o primitivo del juicio, que es afirmación o asentimiento (la conformidad de la mente con la realidad). La «certeza» indica un carácter secundario o derivado (el estado firme de la mente respecto de la verdad): es una modalidad del asentimiento, la fuerza de éste.

Pero hay diversos grados de firmeza en el asentimiento. Dejando aparte la *duda* o suspensión del juicio —donde la mente flota entre el sí y el no, bien porque no percibe ninguna razón para afirmar o negar, bien porque hay razones iguales para ello y sólo percibe la *posibilidad* (simple incontradicción) de que el juicio sea verdadero—, aparece el primer escalón de la *opinión*, que es ya un juicio, pero no dado todavía firmemente, pues encierra el temor de equivocarse: se trata de un juicio en que se percibe la *probabilidad* (frecuencia de casos favorables sobre los posibles) de que sea verdadero, aunque es emitido con la reserva de que el juicio contrario sea verdad. Por fin está la *certeza,* que es una determinación intelectual firme: es el estado de la mente que afirma sin temor de equivocarse. Pero hay certezas «erróneas»: aunque la mente afirme sin temor de equivocarse, puede errar. Sólo hay auténtica certeza cuando se tiene conciencia de hallarse en la «verdad», y esto se produce cuando se presenta la «evidencia». La *verdad* es una propiedad objetiva del juicio (por referencia a lo real); la *certeza* es un estado subjetivo de la mente (respecto de la verdad de un juicio); la *evidencia* es una propiedad del objeto (respecto de la mente): es la claridad con que el objeto se manifiesta a la mente y exige el asentimiento.

3. La evidencia puede ser intrínseca (manifestación del objeto mismo, sea intuitiva, sea razonada) o extrínseca (manifestación de la credibilidad, la cual no se impone necesariamente, pues el objeto no es visible en sí mismo). Esta última es la evidencia del testimonio, el cual se apoya en la veracidad de los testigos, veracidad que puede ser evidente.

también la «ciencia» es un asentimiento, pero movido por la evidencia intrínseca de las cosas. En este sentido se opone a la fe, la cual se mueve por la autoridad del testigo: su evidencia es extrínseca. Toda la fuerza del testimonio se halla en la autoridad del testigo.

Para el ámbito de lo oral y de lo escrito, se llama «testimonio» la expresión que alguien transmite como verdadera y cierta; y se dice «testigo» el que manifiesta a otro un hecho sensible que él mismo ha conocido o percibido —no simplemente conjeturado o sospechado—. La proposición que enuncia lo percibido o conocido es el «testimonio». Y aunque éste no es el hecho histórico, funda objetivamente el conocer histórico. Cabe distinguir el testimonio dogmático —en el que se apoya la teología—, cuyo objeto es una doctrina, y el testimonio histórico, cuyo objeto es un hecho. De este último hablamos aquí. Sólo por medio del testimonio histórico podemos conocer hechos pretéritos. Que el testimonio sea oral o escrito, ocular o de oídas, puede determinar el tipo de certeza que sobre él se tenga.

El juicio de fe o autoridad —el fundado en un testimonio— es mediato y, por serlo, ha de apechar con la posibilidad de que el testigo se equivoque. Por lo tanto, es preciso que, antes de emitir un juicio, el investigador recoja el mayor número de testigos: debe estar convencido de que éstos han conocido bien el hecho y ha de estar seguro además de que él mismo ha entendido el testimonio dado. El conocimiento de fe, prendido al testimonio, no es mera credulidad ni confianza ciega. Para apoyar su certeza interviene la «crítica» histórica, mediante una adecuada metodología del testimonio.

2. Metodología del testimonio

El conocimiento histórico estricto es indirecto, pues no intuye inmediatamente el hecho pretérito. Puede estar además afectado de inseguridad, ya que los documentos recogidos unas veces no serán suficientes, otras habrán sufrido interpolaciones, otras serán de segunda mano, otras no serán coincidentes. Para lograr el más alto grado de certeza es preciso que el testimonio sea controlable mediante métodos seguros que se ocupen primero de hallar los vestigios y los documentos (heurística); después, ha de examinarlos y entenderlos (crítica). Al saber obtenido por esos métodos se llama *erudición*. «Se puede decir —afirma Marrou— que la erudición formula verdaderas leyes que, en el interior de ciertos límites, y con un grado determinado de aproximación, poseen el valor de leyes experimentales»[4]. Pero con una distinción. Porque la ley experimental es el enunciado de una regularidad general inducida a través de la experiencia, el cual expresa el comportamiento constante de un objeto; mientras que las leyes formuladas por la erudición son reglas que no se refieren al comportamiento del ob-

4. H.I. Marrou, «Qu'est-ce que l'histoire?», 26.

jeto, sino al gobierno del ejercicio indagador[5], teniendo además un sector limitado de aplicación.

a) *Heurística*

El arte de hallar o descubrir documentos del pasado se llama *heurística*. La noción de documento es bastante flexible: pues documento es toda fuente informativa de la que el historiador sabe sacar algo para mejorar el conocimiento del pasado humano. Tampoco puede decirse dónde empieza o acaba el documento: «poco a poco, su noción se va ampliando hasta llegar a abarcar textos, monumentos y observaciones de toda clase»[6]. Y cuando no hay documentos escritos, el historiador ha de contar con cualquier signo: «Con paisajes y con tejas. Con formas de campo y malas hierbas. Con eclipses de luna y cabestros. Con exámenes periciales de piedras realizados por geólogos y análisis de espadas de metal realizados por químicos. En una palabra, con todo lo que siendo del hombre depende del hombre, sirve al hombre, expresa al hombre, significa la presencia, la actividad, los gustos y las formas de ser del hombre»[7].

Era usual clasificar los documentos en figurativos (monumentos) y escritos (inscripciones, anales, piezas diplomáticas, registros, actas, catálogos, etc.). Pero ya entre los monumentos se debían contar no sólo los edificios, palacios, sepulcros, imágenes, templos, monedas y sellos, sino los útiles destinados al aseo personal, al uso doméstico, al comercio o a la guerra. Estos últimos enseñan especialmente sobre la manera de vivir, obrar y pensar las gentes del pasado. Por ejemplo, el modo de enterrar los hombres a sus muertos puede indicar la convicción que tenían de la otra vida e incluso de la retribución de sus acciones en el más allá. Otro ejemplo, éste de L. Febvre: «Una sociedad medieval. No hay catastro, no hay planos sobre parcelamiento. ¿Tenemos que cruzarnos de brazos? ¿Tenemos que decir "no se sabe"? No. Otros documentos habrá sobre rentistas, terratenientes, declaraciones. Quitémoles el polvo, leamos, reflexionemos, inventemos y acabaremos procurándonos una especie de balance fragmentario de un territorio dado»[8]. Documento es todo lo que, legado por el pasado, es un indicio que revela el modo de obrar, sentir y pensar del hombre que nos precedió. El documento tiene así dos variables independientes: el *pasado*, representado por los diversos materiales que han llegado a nosotros, y el *historiador,* con su iniciativa, su habilidad, sus conocimientos y su cultura[9].

5. Cfr. G. Cottier, «Conoscenza storica e scientifità», en V. Possenti (ed.), *Epistemologia e scienze umane,* 113.
6. H.I. Marrou, *El conocimiento histórico,* 59.
7. L. Febvre, *Combates por la historia,* 232.
8. Ibíd., 233.
9. H.I. Marrou, *El conocimiento histórico,* 60.

De todo ello se desprende que la heurística, en cuanto selecciona documentos para una cuestión planteada, no es una operación puramente mecánica, sino un arte (τέχνη, *ars*), donde el talento y las aptitudes del sujeto, junto con unas reglas y unos instrumentos de trabajo, conforman paulatinamente al que será un investigador. De ahí que el historiador no sea fruto de una improvisación. El aficionado normalmente malgasta tiempo y esfuerzo, porque desconoce la existencia, la naturaleza y la utilización de las distintas fuentes históricas. Cada campo de interés —faraones egipcios, filosofía griega, feudalismo medieval— depara una heurística distinta.

b) *Crítica externa*

«Es de importancia —decía Aristóteles— para todo el que quiera alcanzar una certeza en su investigación saber dudar sensatamente a tiempo» [10]. Una vez conseguido el documento, hay que proceder a su «compostura», buscando el modo de hacerlo seguro y fecundo para la investigación, mediante la «*crítica*», con un conjunto de normas conforme a las cuales se juzga correctamente sobre el valor de los documentos que hablan de los hechos. Lograr esas normas no es asunto fácil. Pues, aparte de que el historiador ha de ejercer bien la lógica natural de su entendimiento, precisa larga experiencia y honda capacidad de contraste: sólo los peritos pueden confeccionar ese conjunto de reglas.

En primer lugar, hay que someter el documento a una «crítica» *externa* (algunos la llaman «crítica de erudición») que determine su origen. La crítica externa desbroza y ordena adecuadamente el material que tiene a su alcance.

Debe establecerse primero la *integridad* del documento, reconstituyéndolo en su estado original completo, si es posible. Es importante el estado en que el documento se encuentra en la actualidad con respecto a su estado primitivo. Pueden darse dos casos. O bien que se tenga el documento original (la inscripción o el texto autógrafo): entonces sólo hay que leerlo o transcribirlo esmeradamente y, cuando sea necesario, completarlo. O bien que se tenga sólo una copia (reproducción): entonces hay que buscar las posibles dislocaciones ocurridas (confusión de letras, omisión de comas y vocales), sea de modo inconsciente, sea intencionado; hay que comparar las diversas transcripciones del mismo texto, distribuyéndolas en familias de filiación, según un orden de fidelidad; hay que buscar las interpolaciones (inserción de fragmentos ajenos) y las mutilaciones.

A continuación debe esclarecerse la *autenticidad,* indicando el autor, la época y el contexto cultural y ambiental. Para ello hay que recurrir no sólo a citas y alusiones externas hechas por otros autores sobre él, sino a los aspectos lingüísticos, ortográficos y estilísticos internos del documento (método estilométrico).

10. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 2, 3.

Para ello se recurre tanto a criterios externos como internos. Criterios externos son las citas y alusiones hechas por otros autores contemporáneos acerca del mismo documento (ejemplos: las *Leyes* de Platón son citadas varias veces por Aristóteles como obra de su maestro; en cambio, las obras atribuidas en la Edad Media a Dionisio Areopagita como presunto discípulo de San Pablo sólo son conocidas y citadas a partir del siglo V). Los criterios internos provienen del contenido del documento; y tales son el tipo de escritura y de vocabulario, el estilo y las ideas, las alusiones a hechos y costumbres, etc. (ejemplo: *Los nombres divinos* de Dionisio Areopagita tuvieron que ser escritos a finales del siglo V, pues reproducen textualmente pasajes del *Tratado del mal* de Proclo y aluden también a la herejía monofisita de siglo V). Pueden ayudar a la crítica externa las ciencias auxiliares de la Historia, como la Arqueología, la Numismática y la Heráldica, para los monumentos; y la Filología, la Epigrafía (lectura de inscripciones), la Diplomática (lectura de cartas) y la Paleografía (lectura de manuscritos) para los escritos. Así, la edad de un documento puede determinarse por el modo de escribir, por la forma de un volumen o de un códice, por el material con que está hecho (piel, papel, etc.) y por procedimientos físicos y químicos (como el del C14).

c) *Crítica interna*

Establecido el documento y conocido su origen, ha de haber una «crítica» *interna* que busque su verdadero sentido y valor. Dos cuestiones surgen enseguida: Una: ¿qué quiso significar el autor en su testimonio? Éste es el problema de la *interpretación*. Otra: ¿qué adhesión debemos prestarle? Éste es el problema de la *autoridad*.

a') *Crítica del sentido: hermenéutica*

Hay que comprender, por medio de signos externos, las intenciones que los hombres ponían en sus obras: estudiar lo que un autor dijo o quiso decir. Sea un documento escrito. Se debe descifrar el documento y traducirlo. Para no ver en sus expresiones (antiguas) lo mismo que tenemos en la mente (actual), es necesaria la interpretación.

Se trata de hacer primero una «crítica literal» o filológica, la cual se basa en el conocimiento de la lengua: pretende determinar el sentido que las palabras y las frases tienen por el uso vigente en la *época* de que datan, en la *región* en que fueron escritas y en la *cultura* en que fueron pensadas (ejemplo: la lengua latina, tanto en léxico como en sintaxis, difiere bastante en los autores medievales respecto de los antiguos).

Debe seguir una «crítica literaria» o real para determinar el género literario del documento, pues la misma cosa tiene un sentido distinto en un panegírico, en

un texto satírico, en otro alegórico, etc. Por ejemplo, un adjetivo calificativo aplicado en un panegírico a una persona puede no dar la clave de lo que el autor pensaba sobre esa persona. Además, tanto el sentido como el valor de los asertos pueden diferir en un texto y en otro. Si, por ejemplo, una palabra o una frase recibe varias significaciones, debe elegirse aquella que, siendo más coherente con el texto, responde a las condiciones de tiempo y lugar. La crítica literaria determina también las citas implícitas que el autor reproduce de otros autores sin aceptarlas como ideas propias. Se propone, pues, al menos tres tareas: recurrir al contexto y a pasajes paralelos (interpretar las palabras en función del conjunto), atender al género literario (metafórico, alegórico, panegírico, etc.) y determinar las citas implícitas.

En cualquier caso, el sentido que el testigo quiso dar tiene que ser sacado de las palabras escritas. Cuando tenemos delante el documento de un testigo, el principal problema no está en saber si es posible confrontarlo con otros o si el testigo ha querido engañarnos, sino en averiguar si comprendió aquello de que nos habla. Un ejemplo clásico, al respecto, es el de la reconstrucción del personaje llamado Sócrates. ¿Cuál es el Sócrates histórico, el esbozado por Jenofonte o el expresado por Platón? Hegel dejó apuntado que el Sócrates histórico era el de Jenofonte, porque el de Platón es sólo un nombre que, como seudónimo, sirvió para exponer toda una filosofía. Jenofonte, en cambio, no habría podido deformar la doctrina de Sócrates, puesto que no entendía mucho de filosofía, ni desarrolló un pensamiento capaz de sustituirla. «Se tardó mucho en caer en la cuenta —comenta Marrou— que precisamente por la razón apuntada, esto es, por su falta de capacidad para comprender gran cosa de las enseñanzas de Sócrates, Jenofonte no podía habernos dejado nada más que una imagen de su maestro muy empobrecida, superficial, hasta resultar una caricatura» [11].

Lo buscado por el historiador es el aspecto más individual de la vida misma. El hecho histórico, en cuanto pasado, puede considerarse como un elemento que emite señales hacia el historiador: habla de sí mismo y de las cosas que le rodeaban. De él se puede considerar, primero, lo explícitamente *dicho*; más hondo y de más interés es lo *subdicho*; pero más profundo todavía y de más enjundia es el *dicente* mismo [12]. La historia ha de acceder, por sucesivas aproximaciones a lo dicho, a lo subdicho y al dicente.

Lo dicho es el aspecto externo del documento estudiado. Por ejemplo, en el libro de las *Leyes* de Platón ha de ser indagada su coherencia externa, de modo que se vea que no hay contradicción en lo dicho. Es el pasado en su coherencia externa.

11. H.I. MARROU, *El conocimiento histórico,* 100.

12. Estas tres dimensiones han sido descritas por Ortega y Gasset en varias de sus obras. Cfr. J. CRUZ CRUZ, «Ortega ante el lenguaje», *Anuario Filosófico*, 8, 1975, 71-118.

Pero del hecho pasado hay que ver también su coherencia interna, lo que en última instancia quiere decir. ¿Qué quiso decir Platón en las *Leyes,* si se tiene en cuenta la fecha en que el libro fue escrito y la actitud de sus contemporáneos?

Por último, en el fondo del decir está el dicente, Platón mismo, como hombre del siglo IV a. C. Las *Leyes* han de ser miradas como la manera de sentir, pensar y juzgar Platón mismo. Lo que importa, desde el punto de vista histórico, no es lo que las *Leyes* dicen en general, sino lo que expresan como dicho por Platón, tanto dentro de la mentalidad y de la sensibilidad de la época y de la sociedad en que vivía, como dentro de la evolución del pensamiento platónico.

b') *Crítica de autoridad*

Es precisa, en fin, una crítica de *autoridad* o de *credibilidad* que estudie la competencia y la sinceridad del autor del testimonio. Hay que probar, desde luego, la *sinceridad* del autor, pero la mera sinceridad no supone corrección. Hay que determinar también la *exactitud* de lo testimoniado. Porque el testimonio puede responder a la verdad del hecho, pero también a la mendacidad del autor. Ni la escasa credulidad del investigador, ni su exagerada confianza ayudan mucho en este intento. La crítica tiene dos frentes: se dirige tanto al *hecho* transmi tido, como *al testigo* que transmite el hecho. Se precisa una crítica que lleve a excluir el error, examinado el mismo hecho, tanto en sí mismo, como en sus circunstancias concretas. Hay que ver su posibilidad y si es explicable por apelación a los hechos vecinos. También hay que examinar la índole del testigo, tanto desde el punto de vista de su información (si pudo conocer el hecho o tenía capacidad para ello) como el de su veracidad (si quiso dar testimonio de él, excluida la negligencia).

Porque en el testigo hay una cualidad que determina el asentimiento del oyente, a saber, la *autoridad,* cuyos elementos integrantes son su *información* (sabe lo que dice) y su *veracidad* (dice lo que sabe) [13]. El asentimiento dado al testimonio se llama *fe,* por cuya virtud decimos que se cree en el testimonio. El valor de un documento o una fuente depende de la credibilidad que merezca su autor: de su información y su veracidad. Una cosa es lo creído y otra el motivo (la autoridad) por lo que se cree.

13. Con manifiesta exageración habla Edward H. Carr del «fetichismo del documento», el cual no ofrecería otra cosa «que lo que opinaba de él su autor, lo que opinaba que había acontencido, lo que en su opinión tenía que ocurrir u ocurría, o acaso tan sólo lo que quería que los demás creyesen que él pensaba, o incluso lo que el mismo creyó pensar». *¿Qué es la historia?*, 21-22. No le cabe a Carr en la cabeza que alguien pudiera decir simplemente lo que vio o vivió. Carr desconfía de las posibilidades de la naturaleza humana. Su postura escéptica debe ser refutada no tanto por el historiador, cuanto por el filósofo.

El influjo de los testimonios en la vida corriente del hombre es muy amplio. Incluso por testimonio —por la autoridad de los testigos— sabemos con certeza que los seres que amamos y designamos como padre y madre son efectivamente tales.

Es testigo inmediato u «ocular» el que transmite algo visto por él mismo; es mediato o «de oídas» el que transmite lo visto por otro. En ambos casos, el asentimiento que el historiador presta al testimonio se confina a lo propuesto, a su evidencia puramente extrínseca.

La verdad del conocer histórico depende, pues, de la autoridad del testimonio. Y si alguien repasara los motivos que determinan nuestra fe histórica, tendría que exponer también los errores a veces cometidos por un falso testimonio o por la precipitación e imprudencia en el momento de aceptar lo propuesto. Y esto se haría precisamente para expulsar los factores que impiden lograr del testimonio una verdadera certeza.

Es claro que si el testimonio es de un hecho actual y si consta la existencia real y la veracidad del testigo, ese testimonio es fuente de certeza. Pero éste no es el caso del conocimiento histórico, el cual se refiere a un hecho pretérito. ¿Qué valor tiene el testimonio de un hecho pasado, testimonio que, al transmitirse, va a fundar una tradición de la verdad?

La aceptación del hecho como cierto reviste grados de dificultad, según que éste sea o bien contemporáneo a los testigos, o bien remoto pero conservado en una tradición oral, o bien pasado pero conservado en documentos escritos.

Si el hecho es contemporáneo a los testigos, el testimonio histórico será fuente de conocimiento cierto cuando se sepa que ellos podían conocer sin dificultad y con discernimiento un hecho obvio o patente, y que eran veraces —basta tener constancia de que el mentir no les reportaba ninguna utilidad, pues nadie es mendaz gratuitamente.

Si son muchos los testigos independientes —que no dependan de un mismo testigo— y además no se contradicen entre sí en lo sustancial, hay que aceptar su testimonio como fuente de conocimiento cierto. Esta fuente sólo puede estar garantizada por la verdad misma del hecho; pues si de otro modo fuera, no se explicaría la convergencia de todos ellos en la afirmación de ese hecho. No es posible que haya un error generalizado o común cuando se trata de un hecho sensible y externo. Tampoco es posible que todos mientan sobre el mismo asunto, sin haberse puesto previamente de acuerdo para hacerlo: la hipótesis del mentiroso común repugna en cualquier caso. La convergencia de testigos tiene, pues, su razón de ser en la verdad misma del hecho.

Cuando los testigos independientes son pocos, su testimonio sobre un hecho puede ser fuente de certeza, siempre dentro de ciertas condiciones. Si el hecho es remoto y se conserva en una tradición oral, será también fuente de conocimiento cierto cuando es posible probar por distintos conductos la información y la veracidad de los testigos precedentes.

El testimonio oral sobre un hecho pretérito se transmite a través de una serie continua de testigos que fundan una tradición. Para que esta tradición sea fuente de certeza debe versar sobre un hecho sobresaliente y susceptible de ser conocido por varios testigos en el tiempo en que se produjo: debe tener, por eso, una base muy amplia, con diversas clases de testigos, no interrumpida o interpolada posteriormente con elementos que sean laterales a la línea fundamental o que sean legendarios. Una tradición originada en un tiempo muy posterior a los hechos sólo puede ser fuente de una certeza probable. Para evitar la debilidad de esta certeza, hay que recurrir a los testimonios indirectos o impropios, como son las monedas, los sepulcros, los monumentos o las instituciones.

Si el hecho remoto está consignado en documentos escritos, existe una dificultad adicional, debida no sólo a que el testigo no puede ser interrogado abiertamente —pues esto ocurre también en el caso del testimonio oral de un autor ya fallecido—, sino a que pueden suscitarse cuestiones preliminares sobre el escrito, a saber: las concernientes a su *autenticidad* (si es realmente del autor a quien se atribuye), a su *integridad* (si el texto no ha sufrido alteraciones) y a su *interpretación* (si se entiende su verdadero sentido). Para solventar estos problemas interviene la «crítica» externa e interna, en el sentido arriba apuntado.

Sólo después de este control metódico (que sólo pretende encontrar un motivo válido de certeza) debe emitirse el «juicio de autoridad». El testimonio histórico de un remoto hecho pasado, conservado por escrito es, pues, una fuente de conocimiento cierto si consta tanto la autenticidad, la integridad y el sentido genuino del testimonio, como la autoridad del escritor.

3. Fe y testimonio

Alguien podría estimar que la fe histórica se produce por influjo de la voluntad libre, pues como el objeto de esa fe carece de evidencia intrínseca ha de intervenir la voluntad para suscitar la adhesión.

Pero esta apreciación sería exagerada. Cierto es que la intervención de la voluntad es más amplia de lo que a veces se piensa; pero, en el caso de los testimonios históricos, puede ser tanta la fuerza de los motivos, que no haya lugar a una duda y no sea precisa la voluntad para adherirnos. Y así, sin intervención alguna de la libertad, puede creerse que existe la ciudad de Constantinopla o que existió Alejandro Magno.

Hay una fe intelectual o científica y una fe moral o de pura autoridad. Y como se supone que no hay una evidencia inmediata de atestiguación, ambas requieren alguna «crítica» previa que garantice la fuerza o título de la autoridad.

La *adhesión* del investigador puede recaer bien sobre lo dicho (el testimonio), bien sobre el dicente (el testigo). En ambos casos debe actuar la crítica, pero con distinto signo determinante.

La fe científica usa la crítica como un *motivo fundamental* o formal que influye de modo inmediato y único en el asentimiento. Por tanto, aunque puede repercutir en ella la libertad —en el caso de que surjan dudas imprudentes—, no incluye la adhesión al testigo. Tal es, en la mayoría de las ocasiones, la fe del historiador; y tal es también la fe vulgar que nace de la lectura de periódicos o de correspondencia, de la asistencia a coloquios, etc.

En la fe moral o de pura autoridad, la crítica previa actúa sólo de manera indirecta, para poner en claro la autoridad del testigo. Pero, hecho esto, ella opera directamente y se adhiere, bajo el influjo de la voluntad, al testigo mismo, determinando así el asentimiento. En este caso, sólo la autoridad —y no la crítica previa— conforma y especifica la firmeza del asentimiento; respecto de éste, la crítica previa es un motivo externo: sólo la autoridad es su motivo interno o formal.

Pues bien, la certeza histórica no es, en la mayoría de las veces, el asentimiento dado en virtud de la mera estimación del testigo como persona, sino en virtud de la autoridad de las fuentes, razonablemente verificada (fe intelectual)[14]. Los hechos históricos pueden conocerse en sentido realista. Y aunque no se conozcan todos los factores y todas las implicaciones, pueden conocerse algunas causas, si bien es cierto que, como dice Ricoeur, la historia es tributaria, en diversos grados, de una concepción vulgar de la causalidad[15].

14. Cfr. P. GENY, *Critica,* 295-306.
15. Cfr. P. RICOEUR, *Histoire et vérité,* 29.

II.

La narración histórica

1. El juicio histórico: su naturaleza

Existe una notable diferencia entre el «juicio de autoridad» —el expresado en el anterior capítulo— y el «juicio histórico» que define formalmente al historiador. El juicio histórico ha de ser un «saber de conclusiones», un saber terminal, no meramente propedéutico, como es el «juicio de autoridad», cuya fuerza es buscada por las ciencias metodológicas (heurística, crítica, hermenéutica). El excesivo crecimiento de éstas —que operan por clasificaciones y búsquedas minuciosas— puede entorpecer el saber histórico estricto, compuesto de enunciables que afirman o niegan algo del pasado. Tras la metodología previa de los instrumentos del saber, ha de venir la interpretación efectiva de un hecho humano pretérito, que enuncie categóricamente en un *juicio*: «sucedió así».

La simple filología puede hacer perder una incalculable cantidad de esfuerzo y trabajo sobre toneladas de documentos, con un rendimiento histórico escaso. No es todavía «historiador» el que simplemente es laborioso y se afana en los archivos. La determinación de la autenticidad y de la veracidad de documentos y testigos constituye, para el historiador, una labor preparatoria, un mero análisis de los hechos aislados o extraídos del fluir histórico. Pero aislar es abstraer. Hay que devolver el hecho a la totalidad, pues de otro modo carecería de sentido: hay que reconstituir o reconstruir la totalidad: «Si conocemos todos los hechos —dice Cassirer— en su orden cronológico tendremos un esquema general y un esqueleto de historia pero no poseeremos su vida real. Ahora bien, el tema general y la meta última del conocimiento histórico es una comprensión de la vida humana» [1]. De la vida humana pasada, claro es.

En el juicio histórico hay que diferenciar el carácter *lógico* (su naturaleza o constitución) del aspecto *gnoseológico* (su aspiración a la verdad). En este capítulo estudiaremos el aspecto lógico, dejando el gnoseológico para el siguiente.

1. E. Cassirer, *Antropología filosófica*, 270.

Considerado en su aspecto *lógico*, el juicio histórico es singular, particular: por eso la historia no estudia meros conceptos universales (como victoria, homicidio, guerra, paz, etc.), sino los hechos en su individualidad y, además, en su conexión. 1.º Las demás ciencias usan también los hechos individuales, pero sólo en cuanto manifiestan leyes, excluyendo de ellos todo lo accidental e individual. En cambio, la historia considera los hechos en su individualidad; no la muerte de un emperador como tal, sino la de César por Bruto. No estudia las erupciones del Vesubio (tuvo muchas) como hechos geológicos, sino aquella precisa erupción que sepultó a Pompeya: lo histórico es la destrucción de esta ciudad, no la erupción de aquel volcán. A su vez, si se ocupa de leyes es porque éstas conducen al conocimiento de los hechos[2]. No hay leyes *de* la historia, a partir de las cuales se pueda deducir el desarrollo de la humanidad. Pero hay leyes *en* la historia, justo las estudiadas por las ciencias naturales y las ciencias sociales, y que el historiador no debe dejar de entender y aplicar en su discurso. Y aunque la historia pueda llevar al conocimiento más profundo de las leyes morales que rigen las acciones humanas, ese conocimiento constituye un saber distinto, que es parte de la «filosofía de la historia». 2.º Además no estudia los hechos aislados o separados, sino relacionados: un hecho histórico tiene valor cuando es conocido en su *conexión*.

En esta individualidad del hecho se refleja además la libertad: pues la historia sólo trata propiamente de los hechos humanos que expresan la libertad. Ciertamente estudia también los fenómenos físicos que —como terremotos, pestes, sequías, etc.— concurren en el despliegue de esos hechos y los determinan en alguna dirección —como en guerras, sediciones, migraciones, etc.—. Pero el juicio histórico manifiesta un suceso en tanto que ha sido hecho posible por libertad. Por eso, la explicación histórica —formada por un conjunto de juicios que enfocan los hechos impregnados de libertad humana— no pretende ser lógico-apodíctica. Justo porque esos hechos no tienen su causa adecuada y completa en otros antecedentes.

Y no por eso es arbitraria, pues recoge el condicionamiento interno de los hechos, por el cual los productos de la libertad se han convertido en principios de

2. Soy consciente de que el término «hecho histórico» no tiene buena prensa entre muchos historiadores. Edward H. Carr censura que el historiador busque los hechos como los «pescados en el mostrador», para después llevárselos y comérselos; y propone entenderlos como «peces en el mar», cuya pesca depende de las facultades del historiador (*¿Qué es la historia?,* 12). Lucien Febvre se mofa de quien entiende los archivos como «graneros de hechos» y después aplica un criterio externo para ordenarlos (*Combates por la historia,* 180). Frente a esas actitudes recelosas ante los «hechos» Federico Suárez afirma con sensatez: «Por hecho se entiende algo que ha sucedido realmente en el tiempo y en el espacio, algo que ha sido hecho de algún modo por los hombres, y tanto da que sea una batalla, un tratado, un libro, el descubrimiento de América, el pensamiento de Aristóteles, la teoría política de Montesquieu, la invención de la máquina de vapor o la deuda pública de un país en un momento determinado. Si no es un hecho algo que ha sucedido realmente, no es nada, y entonces no hay modo de saber de qué se ocupa la historia». *La historia y el método,* 191.

posibilitación de sucesos ulteriores. Para que el hecho sea histórico, sus antecedentes no han de pesar tanto sobre él que lo determinen por completo. La razón suficiente de la historia es la libertad, en la que no existe un lazo necesario entre su acto y lo elegible. Aunque el juicio histórico posea certeza y un alto grado de verosimilitud, carece de una evidencia absoluta: pues se refiere a hechos que no son aprehensibles completamente.

2. Narración

Lo principal del conocimiento histórico es la determinación conectiva de los hechos —referidos por documentos y testigos—. Se trata de una consideración sintética o implicativa, en una palabra, *narración*[3], la función más propia del historiador.

Historia es *narración verdadera*. En la aparente simplicidad de esta frase se incluyen los elementos más clásicos —el *género* y la *diferencia*— requeridos por una buena definición. Así lo destaca el libro del siglo XVII *Genio de la Historia*: «El género es *narración* que conviene también a la del poeta, orador y fabulista: los cuales narran en sus poemas, oraciones y fábulas. La diferencia es ser escrita, llana y *verdadera,* con que se distingue de esos mismos»[4]. El modo de ser del conocimiento histórico —diferente del de otros conocimientos, como el matemático o el físico— es la narración. La narración verdadera se hace siempre de un pasado real: pues del futuro nada se sabe y el presente es inenarrable. Sólo en cuanto pasa, puede un presente ser narrado. Y el modo de traer ese pasado al presente por narración constituye formalmente el quehacer del historiador.

a) El historiador no se propone resucitar el pasado en la pura desnudez del presente que tuvo, o sea, en la concentración de fuerzas que iban haciendo surgir del incierto futuro aquel presente en el que todo se agitaba *in fieri*. Eso no lo puede hacer. El ser que ha pasado se hace irrevocablemente «sido», transcurrido, queda *in facto esse*. Pero el historiador sí puede recrear *intencionalmente* —mentalmente— el *fieri* mismo de aquel hecho que tuvo su presente. En este sentido hay que interpretar las famosas frases de Ranke y Michelet: «mostrar cómo sucedieron propiamente las cosas, *wie es eigentlich gewesen*». El pasado retorna en la conciencia del historiador con un modo de ser distinto del que tuvo en la realidad: es conocido en cuanto pretérito. El historiador no se hace «contemporáneo» de su objeto; más bien lo aleja y lo capta en la perspectiva del pasado. «El acto mismo de este conocimiento pone simultáneamente el hecho evocado como habiendo-sido-un-presente y la distancia, más o menos grande, que nos separa de él»[5].

3. Cfr. L. Stone, «The Revival of Narrative», en *The Past and the Present,* 74-96. También: P. Veyne, *Cómo se escribe la historia*. L. Braudy, *Narrative Form in History and Fiction*.
4. G. de San José, *Genio de la Historia,* 84-85.
5. H.I. Marrou, *El conocimiento histórico,* 36.

b) Aunque del objeto pasado nos separa un trecho largo o corto, ese intervalo no es un espacio vacío: «a través del tiempo intermedio, los acontecimientos que se trata de estudiar —trátese de acciones, de pensamientos o de sentimientos— han ido dando sus frutos, teniendo consecuencias, desplegando sus virtualidades [...] Y no podemos separar el conocimiento de éstos del de sus secuelas»[6]. El conocimiento histórico es una síntesis de esas consecuencias y virtualidades.

3. La narración como síntesis

El conocimiento histórico es propiamente narrativo. Y ello significa que formalmente no es mera crónica, en la que aparece una simple secuela de hechos; la narración expresa la *conexión* de una pluralidad de hechos. A través de la historia se intenta comprender *por qué* somos *ahora* como somos; para lo cual es preciso relatar lo que hemos hecho. ¿Qué es lo que nos hace comprender que nuestro ser histórico es distinto de nuestro ser físico? Responde Ortega: «Simplemente contar, narrar que antes fui cristiano, que el lector, por sí o por los otros hombres de que sabe, fue absolutista, cesarista, demócrata, etc. En suma, aquí el razonamiento esclarecedor, la *razón,* consiste en una narración. Frente a la pura razón físico-matemática hay, pues, una razón narrativa. Para comprender algo humano, personal o colectivo es preciso contar una historia»[7]. De manera que la razón histórica es razón narrativa, razón que cuenta, distinta de la razón físico-matemática.

El curso histórico se distiende; y en él se coimplican sus momentos. El conocimiento histórico expresa la conexión o implicación de ese continuo temporal. La operación cognoscitiva de conectar un presente a un pasado se llama *síntesis*. Explicar la historia no es meramente aprehender los múltiples lazos por los que se unen entre sí las distintas facetas de la realidad humana, sino formalmente —y es lo decisivo— exponer la vinculación de un fenómeno humano a sus *antecedentes* inmediatos o lejanos y, también, a sus *consiguientes*. Esa conexión sólo muy externamente se asemeja a la manifestada en un corte de anatomista que quiere encontrar en el músculo los fascículos y fibras en que se subdivide. El pasado muestra también una estructura jerarquizada de hechos de civilización. «El historiador descubrirá que cada uno de esos elementos de la realidad histórica, desde el hecho de civilización aislado hasta la más vasta síntesis se inserta en un desarrollo *continuo*»[8]. Una vez establecido el hecho (mediante el análisis), hay que explicarlo (mediante la síntesis) insertándolo en unas cadenas de orden, en unas conexiones estructurales cada vez más amplias.

6. Ibíd., 37.
7. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema,* 40.
8. H.I. Marrou, *El conocimiento histórico,* 135.

Pero análisis y síntesis no están separados. La ciencia histórica se constituye mediante dos movimientos paralelos simultáneos y mutuamente fundantes, descriptivo uno, constructivo otro. No hay descripción (análisis) sin cierta construcción en su base; así como no es posible la construcción sin una referencia a la descripción. El nexo que se barrunta (síntesis anticipadora) condiciona la heurística concreta (el tipo de análisis), la cual refluye —una vez realizada la crítica documental y la interpretación— en la consolidación de la síntesis. Por el acto descriptivo se acumulan observaciones de hechos; pero la mera acumulación aditiva de hechos es sólo materia bruta de observación, por lo que es preciso que la descripción vaya inicialmente guiada por una construcción previa.

Ésta es otra forma de decir que la razón histórica es narrativa. Pero su actividad está alejada tanto del capricho como de la necesidad[9]. Si se considera que la narración equivale a simple «enumeración», la historia se convierte en una serie de piezas seriadas sin conexión: no sería nada más que un proceso arbitrario de hechos. Pero si, por el contrario, se considera que la narración equivale a pura «deducción», se elimina el papel de la libertad en la historia; ésta no sería otra cosa que un proceso inexorable de hechos, conectados necesariamente.

Ahora bien, ¿es posible narrar el despliegue de un nexo que, sin ser arbitrario, muestre el cuño de la libertad? Insistamos: si el nexo aludido fuese completamente arbitrario, la historia sería una enumeración puramente analítica y yuxtapositiva de hechos, por cuanto dispondría de un repertorio de hechos externamente adosados. La narración histórica, en cambio, ha de efectuar un recorrido sintético —o conectivo— que sea a la vez concreto y proyectivo.

4. Síntesis concreta

La síntesis que realiza el historiador en nada se parece a la unificación abstractiva[10]. Esta última es propia, por ejemplo, de la sociología, la cual prescinde de los hechos particulares para atenerse a dimensiones generales o colectivas, desde las cuales pueden obtenerse conclusiones generales, como constantes sociales. En la unificación abstractiva encontramos dos rasgos básicos: primero, aprehensión de una forma universal (p. ej.: «hombre») en la que se engloban todos los miembros de un conjunto (Juan, Pedro, María, etc.); segundo, desaparición de la pluralidad como tal en el acto de captar la forma común, la esencia unitaria e idéntica. De suerte que la unificación abstractiva no es la síntesis de una «pluralidad», sino la captación de un objeto «único», realizable en cada uno de los miembros. En cuanto utiliza la unificación abstractiva, la sociología determina los tipos sociales, las leyes de la vida social; y aunque enfoque los hechos

9. Cfr. A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica,* 135.
10. Ibíd., 118.

pasados, considéralos solamente bajo aspectos generales: de la Reforma le interesará la forma general de las revoluciones religiosas; del asesinato de Julio César, enfocará los caracteres del asesinato político. La historia, en cambio, investiga el hecho singular, en cuanto original y único, *insertado* en las correspondientes circunstancias de espacio y tiempo: determina, pues, el *orden* de los sucesos singulares, o sea, realiza la síntesis de una pluralidad.

Ya el autor del *Genio de la Historia* subrayaba en 1561 la concreción y singularidad de los hechos a que alude la narración: «En la materia de estas narraciones se debe procurar que la relación de las cosas y sucesos particulares sea *muy particular:* porque dichos en suma y generalmente no inducen aquella utilidad y aquel gusto que se saca de las noticias particulares. Para esto será muy conveniente el señalar las circunstancias que más suelen individuar el caso que se narra; como son las *personas,* el *tiempo*, *lugar*, *modo* y otras que le acompañan» [11].

La síntesis concreta no conduce a una esencia común que prescinde de las diferencias, pues mantiene la heterogeneidad de todos los elementos, junto con sus diferencias. El conocimiento histórico revela de una manera concreta las conexiones del acontecer.

En el hecho histórico podemos diferenciar su aspecto *material* y su aspecto *formal*.

La síntesis concreta nos ofrece, desde el punto de vista material, la «individualidad» *sui generis* del hecho histórico. Histórico es, materialmente, el hecho humano pasado: el pasado *humano*, «el pasado del hombre en cuanto hombre, del hombre hecho ya tal, por oposición al pasado biológico, al del devenir de la especie humana, objeto éste no de la historia, sino de la paleontología humana, rama de la biología» [12]. También entran en la historia los hechos físicos —un terremoto, un diluvio, una explosión atómica— en cuanto repercuten en la actitud del hombre. Por eso, sólo en un sentido impropio se puede decir que la historia estudia todo lo que tiene un pasado (la tierra, el universo, los glaciares, etc.). En sentido estricto y propio, la historia estudia el pasado humano, o sea, los hechos del pasado que provocan la evolución de las sociedades humanas (guerra de las Galias, asesinato de César, etc.).

Además, la «individualidad histórica» no ha de ser entendida simplemente como lo que caracteriza a un sujeto particular humano: «individualidad histórica» es la poseída también por una época concreta. Lo singular que estudia la historia «puede ser también un hecho global, que abarque un gran sector de humanidad, de hombres que vivieron cada uno su vida personal, o de ideas, de valores, de creaciones culturales; la noción de «acaecimiento» histórico puede apli-

11. G. DE SAN JOSÉ, *Genio de la Historia*, 89-90.
12. H.I. MARROU, *El conocimiento histórico*, 29.

carse a un fenómeno de larga duración; el objeto histórico puede ser no sólo una batalla, una guerra, una dinastía, sino también toda una crisis económica, todo un movimiento demográfico, una clase social, un régimen —o, en el dominio artístico, un estilo—, una religión, un sistema de organización general de la sociedad, una civilización»[13].

Pero *formalmente* lo histórico es el pasado humano implicado virtualmente en un presente, al que ha hecho posible, dejando fuera otras posibilidades. Lo específico de una generación respecto de la que le precede y le sigue es justo el conjunto de posibilidades acumuladas. El cometido del historiador se agota en captar esa especificidad.

La serie narrativa ha de acoger, en orden a las repercusiones, tanto los hechos *sociales* influyentes (Reforma, Cruzadas, Revolución francesa), como los hechos *físicos* que han podido conmover a un pueblo (la erupción del Vesubio, las inundaciones del Nilo); y también los hechos *biológicos* individuales que influyen con cierta fuerza en el despliegue de los fenómenos sociales (la nariz de Cleopatra, el mal de piedra de Cromwell).

Por tanto, no todos los fenómenos individuales humanos, por el hecho de serlo, poseen virtualidad histórica. La historia no se ocupa de la muerte de un ignoto sujeto ocurrida en 1975; pero sí de la muerte de Franco, ocurrida en ese mismo año, a partir de la cual se produce en la historia de España un giro notable. La acción de un individuo es histórica cuando, al obrar por ejemplo sobre una masa de hombres, tiene repercusión, sea política, sea artística, sea religiosa...

En cualquier caso, el objeto material —el hecho histórico— del historiador no se presenta como una barahúnda o polvareda ininteligible de elementos: el hecho histórico muestra cierta organización, estructura ordenada, en forma de encadenamientos o nexos. Algunos han exagerado de tal manera este requisito de ordenación, que han dicho, como Hegel, que sólo en el nivel de organización del Estado comienza propiamente la historia, las *res gestae*: los hombres que vivieron en sociedades sin Estado pertenecerían a la prehistoria[14].

5. Síntesis proyectiva

En virtud del aspecto formal del hecho histórico, la síntesis del recorrido histórico ha de ser *proyectiva*. Un objeto pasado puede ser enfocado de dos modos: absolutamente y conectivamente[15]. Tomemos, por ejemplo, una moneda romana. La consideración absoluta de este objeto pasado se centrará en el valor y el sentido interno que posee. La consideración conectiva destacará que la moneda

13. Ibíd., 219-220.
14. Cfr. G.W.F. Hegel, *Philosophie der Geschichte*, 145.
15. Cfr. A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica*, 115.

de oro, por su escasez, produjo un levantamiento en Cartago. La moneda es considerada desde la perspectiva de su conexión con algo posterior. Esto quiere decir que el conocimiento histórico se dirige formalmente a algo vertido conectivamente a un presente. En tal conocimiento, la determinación de la autenticidad y de la veracidad de los documentos y testigos constituye sólo una labor preparatoria, es decir, una consideración meramente analítica de los hechos aislados o extraídos del fluir histórico. En cambio, el conocimiento histórico se constituye cuando los hechos quedan determinados conectivamente, implicativamente, sintéticamente. Esto explica que la expresión «hecho histórico» sea vista con cierto recelo por algunos críticos del conocimiento histórico, dada la imagen en cierto modo atomística que de ella se puede hacer, «como si la historia se compusiera de una multiplicidad de pequeños e impenetrables núcleos de realidad factual» [16].

La recordación histórica no es simplemente un acto de reproducción, sino una síntesis intelectual original, un acto constructivo. «En esta reconstrucción, la mente humana se mueve en la dirección opuesta del proceso original. Todas las obras de cultura se originaron en un acto de solidificación y estabilización [...]. Tras estas formas fijas y estáticas, tras estas obras petrificadas de la cultura, la historia detecta los impulsos dinámicos originales. El don de los grandes historiadores no es otro que el de reducir los meros hechos a su *fieri,* los productos a procesos, las cosas o instituciones estáticas a sus energías creadoras» [17].

La implicación aquí es tanto retrospectiva como prospectiva [18].

Considerado retrospectivamente, el suceso es conocido como un conjunto de factores que *rebasan* el ámbito de su actualidad [19], pues en él se engarzan las posibilidades que los sucesos anteriores dejaron; es decir, el suceso anterior figura como principio de posibilitación en el posterior o como antecedente del posterior: la consideración histórica presenta al suceso como resultado de un proceso de posibilitación. En el correr histórico, un suceso no se apoya materialmente en otro suceso, sino en la posibilidad real que el anterior suceso dejó al desrealizarse. «En cuanto el hecho histórico tiene el carácter de un cierto todo por gravitar en él las respectivas virtualidades de sus antecedentes, cabe intentar la representación de esos momentos o factores virtuales que en él se encuentran implicados. El hecho histórico se nos presenta entonces como un cierto resultado implicativo, una suerte especial de totalidad irreducible a las demás clases de conjuntos, y a la que puede denominarse precisamente "todo histórico"» [20]. Por eso es *epilogal* el conocimiento histórico: todo suceso requiere, para ser comprendido, una consideración retrospectiva; en el suceso gravitan y se asumen los sucesos pasados, en tanto que convertidos en posibilitaciones. El suceso presente

16. H.I. MARROU, *El conocimiento histórico*, 219.
17. E. CASSIRER, *Antropología filosófica*, 272.
18. Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, *Ontología de la existencia histórica*, 132.
19. Ibíd., 120.
20. Ibíd., 132.

es una totalidad de implicaciones; y la explicación histórica consiste en exponer las posibilidades reales del presente, que fueron en su momento sucesos reales.

Pero la consideración histórica es también como un *prólogo*. Pues el hecho histórico no es mirado en su pura desnudez, sino produciendo secuelas: influyendo, dando frutos, desplegando virtualidades. «Considerado de una manera absoluta, sin ningún orden a una actualidad ulterior, ningún hecho pasado es histórico. Lo que hace ser histórico a un pasado es la virtualidad por la que, de algún modo, trasciende hasta un presente. El conocimiento histórico es aquel cuyo objeto, por tanto, se nos presenta en relación con una futura actualidad. Historiar es, entonces, medir la virtualidad de un pasado en un presente» [21]. Mirado *prospectivamente,* el suceso muestra una fecundidad en la línea del uso de las facultades. «La explicación histórica de un hecho no se reduce al despliegue de sus virtualidades antecedentes, sino que abarca también el de sus repercusiones o secuencias. He ahí la razón por la cual puede decirse que lo contemporáneo no es, en cuanto tal, objeto de la historia. Con relación a él carecemos, en efecto, de la posibilidad de una explicación prospectiva» [22].

El narrar histórico ha de ser tanto *prólogo* (por subrayar consiguientes) como *epílogo* (por indicar antecedentes). Y podría decirse que en ello se agota. Historiar es realizar el prólogo y el epílogo de un suceso.

Por este carácter implicativo, la historia es acumulativa: justo de posibilidades reales y de reales imposibilidades. Por eso, el conocimiento histórico versa sobre un objeto que dice relación a una actualidad posterior. Y en tal sentido, «historiar» es calibrar o medir la repercusión de un pasado en un presente.

¿Cómo ha de ser entendida esa «repercusión» del pasado en un presente? El suceso puede figurar en el siguiente como posibilidad real de éste: pero nunca como elemento anatómico (componente material) ni tampoco como elemento energético (causa eficiente). Todo suceso se está desrealizando y haciéndose posibilidad que, en cuanto tal, condiciona el curso del acaecer ulterior.

La realidad histórica —objeto del conocimiento histórico— consiste en un proceso de posibilitación (de capacitación o de incapacitación). De manera que en el acontecer histórico el hecho pasado permanece en el presente como principio de capacitación de éste. Tal permanencia puede ser entendida como «implicación» en un presente. El estar en un presente, como principio de capacitación de tal presente, es la «repercusión» antes aludida. El conocimiento histórico no es más que el conocimiento del proceso implicativo del principio de posibilidad en el *hecho*. Por esta implicación, el hecho se convierte en *suceso*. El «suceso» es el hecho surgido del *uso* de las facultades; y por el uso la facultad se capacita o incapacita. El objeto del conocimiento histórico es un proceso de sucesos y no un

21. Ibíd., 114.
22. Ibíd., 133.

proceso de hechos. Es cierto que unos hechos (surgidos del mero ejercicio facultativo) pueden repercutir en otros hechos de manera eficiente, final o formal. Mas para que haya «suceso» —hecho histórico— se precisa que la repercusión sea meramente de índole «material», en el sentido de condición interna o posibilitación. La historia es un proceso en el que un elemento se apoya en el anterior y apoya al siguiente en una línea de continuidad; es justo un proceso de sucesos, no de hechos surgidos del ejercicio, sino de acciones surgidas del uso. Un suceso se apoya en la posibilidad real que el anterior suceso dejó en el presente.

6. La secuencia histórica

De aquí se siguen dos conclusiones: primera, que en la historia no hay una secuencia *física;* segunda, tampoco hay secuencia *dialéctica*[23].

a) No hay secuencia física en la historia; ni direcciones permanentes, ni leyes naturales. Pues es radical la caducidad de la entidad de los hechos precedentes: por eso no hay inercia histórica, o sea, determinación eficiente inexorable de un hecho en otro. Cada suceso tiene un tipo de realidad distinto de los anteriores. La historia no es un condicionamiento eficiente de unos sucesos por otros.

Pero en ella es también radical la presencia de la posibilitación. Por eso el historiador, en su contar o narrar, debe representarse una libertad que desea determinar una situación y, a la vez, está condicionada por la posibilidad que ha dejado el suceso anterior al desrealizarse: la libertad se apoya en ese condicionamiento para determinar lo que desea. Un suceso condiciona al siguiente sólo como posibilidad real: influye cuando ha dejado de tener las condiciones de influir, cuando ha dejado de ser real; al desrealizarse queda como principio de posibilitación. Este influjo no es eficiente. Pero tampoco es un condicionamiento pasivo, como si al desrealizarse dejara indolentemente paso al siguiente.

La fecundidad histórica de un suceso estriba en su poder ser principio de posibilitación en el siguiente: está entrañado todo él en el presente, a título de ser toda la posibilidad del presente. Por eso —y con objeto de expresar mejor el sentido de la coimplicación propia del hecho histórico— ha de revisarse la utilización del concepto de *causa* en historia. «Físicos y naturalistas —dice Marrou— han sustituido la noción de causa en la práctica por la más general y mejor definida de "condiciones de aparición" (dados los fenómenos A,B,C..., se observará el fenómeno X). De semejante modo, la historia, creo yo, ha de renunciar a la búsqueda de las causas y sustituirla por la de los "desarrollos coordinados", noción que no es sino una extensión a la nueva dimensión del tiempo de la estática noción de estructura (tal fenómeno histórico se halla vinculado a tal otro por una

23. Ibíd., 122-126.

relación inteligible: se comprende la moral espartana cuando se ha reconocido que está ligada al ideal totalitario de la Ciudad)» [24].

b) Tampoco hay una secuencia dialéctica de la historia. La narración debe plegarse a la naturaleza de un objeto que es a la vez racional y contingente. Que el hecho sea racional significa que no carece de razones de ser. Pero la razón que explica un hecho no es apodíctica, porque en ese caso un suceso sería la premisa del siguiente; y la historia entera acabaría siendo un inmenso silogismo. Pues bien, aunque el suceso presente admite explicación, no es apodícticamente racional: el suceso no tiene causas, sino condiciones de posibilitación.

Que el hecho sea contingente significa que podía no haber sucedido: no es intrínsecamente necesario, pues implica la contingencia que arranca de la libertad humana. Por eso dice Marrou que la explicación histórica queda más próxima a la experiencia que la explicación físico-matemática. «Cabe hacer la legítima pregunta de si tal vez la verdadera historia no será esto: la experiencia concreta de la complejidad de lo real, la toma de conciencia de su estructura y de su evolución, ambas tan ramificadas; conocimiento elaborado, sin duda, en profundidad no menos que extenso en comprensión; pero algo que, en definitiva, quedaría más cerca de la experiencia vivida que de la explicación científica» [25].

En resumen, la narración histórica: 1.º No expresa una secuencia natural o física, impuesta por leyes naturales. 2.º No expresa una secuencia lógica o dialéctica, pues los hechos humanos no se comportan como premisas lógicas entre sí. 3.º Expresa una secuencia de posibilitación, que implica el ejercicio de la libertad y el uso de las facultades: se trata de una secuencia continua, un continuo especial, distinto del lógico y del biológico.

Cuestión distinta es que el historiador suponga, en sentido subjetivista, que la masa de datos recogidos sea de suyo caótica y sin forma, debiendo prestarle él mismo configuración y trama [26]. Surge entonces la pregunta: ¿Cuál es la *verdad* del juicio histórico? De esto tratará el capítulo siguiente.

24. H.I. MARROU, *El conocimiento histórico*, 134.
25. Ibíd., 135.
26. «La realidad en cuanto tal es mala consejera a la hora de la narración. Para que interese hay que manipularla, trucarla, darle un grosor o aligerarla, pero nunca tomarla sin más. Se le ha de trabajar, aunque no hasta el extremo de que ya no se le reconozca. Transcenderla, pero sin perderla de vista. Con tanta realidad como hay, lo primero, y a veces lo único, que se debe hacer es acomodarla a la medida del hombre». M. CRUZ, *Narratividad. La nueva síntesis*, 175. «La narrativa es cualquier forma literaria en que la voz del narrador se levanta contra un fondo de ignorancia, incomprensión u olvido para dirigir nuestra atención, a propósito, a un segmento de la experiencia organizado de un modo particular». H. WHITE, «The Structure of Historical Narrative», 13.

III.
Historicidad y verdad

1. El juicio histórico: su verdad

La historia es siempre perfectible: continuamente inserta correcciones en los hechos que son probables y señala nuevas circunstancias. Cada hecho individual ha surgido de un ambiente espiritual y social en que los individuos viven, a saber, del «estilo de vida» (intrahistoria, espíritu objetivo), por cuya virtualidad se comunican y manifiestan los hombres. A su vez, el hecho remoto recogido por un historiador actual queda automáticamente tamizado por el «estilo de vida» en que vive. Esa tamización debe corregirse con la investigación, con el método riguroso, con la observación y la crítica. La comprensión histórica ha de aspirar a un grado necesario de exactitud: la suficiente para restituir aquel hecho a su intrahistoria propia, a su estilo de vida original. Ésa es, en parte, la explicación histórica: encuadra el hecho en su propio ambiente humano, indicando procedencia u origen. Y como cada testimonio refleja un lado o aspecto particular de su ambiente, el historiador ha de reconstruir, con un número suficiente de testimonios, una visión total del pasado, haciéndose, sólo por la inteligencia, contemporáneo de lo que pretende conocer. El contacto con un segundo testimonio posibilitará una mejor comprensión del primero; y cada uno de los siguientes hará más inteligible la significación espiritual única de todos ellos: todos se verán surgir de un estilo de vida propio. Con todo, el relato histórico será un conocimiento aproximativo: no falso, pero sí inadecuado, susceptible de aumentar su convergencia hacia la realidad pasada.

De ahí que, desde el punto de vista gnoseológico, el juicio histórico carezca de una certeza metafísica o física: tiene sólo una certeza moral, la cual se refiere a los hechos libres del hombre[1]. Lograr esta certeza no es imposible, pues consi-

1. Hay tres tipos de certeza científica: la *metafísica,* la *física* y la *moral*. El fundamento objetivo de cada una de ellas es distinto. El de la primera es una ley ontológica absoluta: esta certeza se basa en leyes de lo real que no admiten anulación; tal es la necesidad de los primeros principios, la de las ver-

derando las costumbres, las inclinaciones, las necesidades y las circunstancias que acompañan al acto libre se puede obtener un carácter común. Y aunque el carácter más cierto de los actos libres es la contingencia que tienen en la misma operación, es claro que una vez puesto o realizado el acto, éste tiene la necesidad de estar fijado (una «necesidad hipotética», decían los clásicos), la cual es suficiente para lograr un conocimiento cierto, como enseguida veremos.

Aunque el juicio histórico expresa hechos en que directa o indirectamente se expresa la libertad, no por eso debe confundirse con un juicio «moral». Cierto es que el contenido de todo hecho histórico implica una modulación axiológica. Pero el juicio histórico, como tal, ni califica o valora moralmente el acontecimiento humano, ni saca de él una enseñanza moral: se limita a dar cuenta de éste, dentro del proceso de la narración. Los valores morales implicados en el hecho pueden ayudarnos a comprender lo histórico, pero no son el objeto de la explicación histórica. La historia no es un conocimiento de intenciones, sino de los hechos libres realmente ejecutados.

Tampoco es conocimiento del futuro: decir que la construcción histórica es una forma de elegir el futuro[2], es tanto como afirmar que la historia es profecía al revés; habría que predecir el pasado desde el futuro, porque aquél dependería de éste.

2. Historicidad de la inteligencia

Como realidad, la «historia» es el conjunto de hechos humanos (sociales y libres) concatenados en el tiempo, susceptible de ser narrado. A la cualidad que un hecho tiene de ser una realidad así conectada se llama «historicidad».

Historicidad es el modo de ser del hombre en cuanto hace su vida intersubjetivamente contando con posibilidades: apoyándose en el pasado (recogiendo) y abriendo el futuro (anticipando). A ese modo de ser acogedor y anticipador res-

dades matemáticas y la de los meros hechos de existencia («llueve»). El fundamento de la segunda es una ley natural que admite la posibilidad de excepción (por intervención de una causa imprevista), siendo inductivo el conocimiento de las leyes que determinan esta certeza. La certeza *moral* tiene su fundamento objetivo en una ley moral (también llamada ley de libertad) que indica *cómo obran regularmente los hombres con su libertad,* la cual no flota en el vacío, pues se encuentra atada a las determinaciones del cuerpo, a las constantes del medio y a la presión de las costumbres. En este último sentido también se puede hablar de «leyes de la sucesión de los actos humanos»; por ejemplo, las comprendidas en sentencias, máximas y proverbios que expresan la manera de ser y de obrar de los hombres, bajo la influencia del carácter o de la educación. Esas leyes son como generalizaciones de lo que enseña la experiencia de la vida. Y como no se verifican siempre y en todos los casos, su universalidad no es estricta. Pero, como expresan la «frecuencia» de una relación, son dignas de crédito, pues afirman categóricamente lo que es verdad en la mayoría de los casos. Y dentro de esos límites, fundan una inferencia rigurosa.

2. Cfr. H. Kellner, «A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism», 27.

ponde, como caso especial, la índole de la inteligencia humana que, a diferencia de una mente infinita, no ve todo lo que hay de un solo golpe de vista, sino que se conoce a sí misma y comprende su mundo sólo proyectando miradas sucesivas, con la colaboración del mundo intersubjetivo de la ciencia.

La historicidad de la inteligencia es, pues, un caso especial de la historicidad que acompaña a todos los actos humanos y sobre la base de la cual —como dice Heidegger— es posible lo que llamamos una «historia universal».

En este capítulo sólo nos vamos a ocupar de la especial historicidad que afecta al quehacer del mismo historiador, en cuanto cualquier concepto de su investigación se apoya en otro anterior y, además, el todo de su saber permanece abierto al posible incremento de su verdad.

Esta historicidad se desprende, primero, de las exigencias del preciso nivel científico desde el que se profiere el juicio histórico y, segundo, de la aportación o del *a priori* constructivo que el investigador hace a la «verdad» del hecho histórico.

Veamos separadamente los dos aspectos de esa historicidad.

3. Relación entre hecho y teoría

a) *Consistencia del hecho histórico*

La *scientia* clásica (ἐπιστήμη) exigía que el saber en sentido estricto fuera una argumentación que remitiera la cosa (que había de demostrarse) a sus razones o causas propias e inmediatas: esta argumentación suponía contenidas en sus causas las conclusiones, no debiendo concluir además sino de modo universal y necesario, de suerte que las verdades descubiertas formaran un sistema coherente.

Aunque la *scientia* se podía referir a lo individual y contingente, siempre buscaba lo que en ello se encierra de universal y necesario. Es claro que en tal ciencia es imposible deducir necesariamente los hechos singulares. Comparada con ella, la historia —que trata de consignar solamente los hechos— carecería de necesidad y universalidad estrictas: de lo individual sólo puede haber conocimiento intuitivo —sensible o intelectual—; y, además de esto, la libertad de tales hechos humanos boicotearía la cientificidad de la historia. Con las verdades históricas descubiertas no sería posible formar un sistema racional: lo individual humano es contingente, podría no ser, mientras que la ciencia busca lo necesario.

Pero, aun en el caso de que la historia tuviera un sentido absoluto —susceptible de funcionar como una ley del curso histórico—, sólo podría definirse ese sentido al final de los tiempos: únicamente cuando la historia estuviera acabada existiría un curso objetivable. Mientras tanto, los hechos pasados seguirán produciendo secuelas, efectos imprevisibles: no es posible establecer entre los hechos individuales leyes de validez general y uniforme, ni una regularidad semejante a

la de los fenómenos físicos. Dado un antecedente, no se sigue históricamente con necesidad un consiguiente concreto, ni es posible efectuar previsiones seguras.

En tal sentido se pronunciaron Platón y Aristóteles. El conocer histórico, según Platón, caería en el ámbito de lo opinable, no en el de la ciencia. El singular, para Aristóteles, no es objeto de conocimiento científico; y si, además, el singular es pretérito e irrepetible, la dificultad sube de grado. Este hecho, al no estar predeterminado ni contenido en sus causas, no puede fundar certeza auténtica. Como el saber científico no reside en los métodos, sino en las conclusiones, la historia no sería una ciencia (ἐπιστὴμη), sino a lo sumo una técnica (τὲχνη), un *ars*, cuya utilidad radicaría en ser «maestra de la vida» o en exaltar la gloria de una persona o de un pueblo.

En el polo opuesto, el positivismo de Comte exigió que la explicación de los hechos históricos se hiciera por medio de leyes históricas, similares a las que busca la ciencia natural, reduciendo los hechos particulares a leyes. Había que hacer de la historia una ciencia con exactitud matemática.

Pero es claro que la historia refiere hechos únicos o singulares, a diferencia de las ciencias naturales que enuncian leyes universales. ¿Será posible entonces seguir hablando de la historia como ciencia?

Quizá la polémica en torno a la cientificidad de la historia se ha ceñido a la cuestión de la *universalidad abstracta* del *objeto*. Pero es preciso introducir en este tratamiento otros matices importantes del objeto histórico. Consideremos uno de estos objetos: «César cruza el Rubicón»; y analicemos, para nuestro interés, sus aspectos.

Primero, un atributo de la verdad es su necesidad: en cuanto una cosa es, no puede a la vez no ser. Y si la afirmación de su existencia es necesaria, será falsa su negación. Mas puede haber dos tipos de necesidad: la *antecedente* (necesidad fundada en sus causas) y la *consiguiente* (necesidad fundada en un sucedido, que ocurrió así y no de otra manera). Si la existencia de un objeto se debe a una «necesidad antecedente», no es posible en él la libertad —ni lo histórico—: ésa es la necesidad preferentemente buscada por las ciencias naturales. La «necesidad consiguiente» afirma algo acerca de un hecho. «César cruza el Rubicón» no fue, en su momento, un hecho necesario, sino libre. Pero su verdad es ya necesaria. Por tanto, puede haber una no-necesidad del objeto acompañada de una necesidad de su verdad. Si la ciencia requiere una consistencia del objeto, a la historia le basta la «necesidad consiguiente»: aunque fuese libre el hecho, es ya así y no de otra manera, sin poder alterarse su modo de ser.

Segundo, la historia puede adquirir de los hechos humanos certezas de «valor universal» (validez para todos). No obtiene, claro está, la universalidad objetiva del contenido propio de los conceptos universales, sino un valor universal de *seres singulares o sucesos irreiterables:* «César cruza el Rubicón» es una verdad tan válida para todos como la de que las piedras caen, aunque la primera valga sólo para César y la segunda para todas las piedras.

Tercero, la historia tiene en su objeto una verdad duradera. Una cosa es la perduración del objeto y otra la perduración de la verdad de ese objeto («César cruza el Rubicón»). Esta última se da en el acto del cognoscente. Se trata de la perduración del objeto en la mente o en las mentes que lo evocan. Por eso conviene recordar aquí los aspectos universales que afectan al *acto* del cognoscente. La proposición «César cruza el Rubicón» fue tan verdad hace veintitrés siglos como hoy. Y tan verdad como cuatro y dos son seis. La verdad individual desborda el tiempo, trasmitiéndose a través de las generaciones por medio de la inteligencia de los sujetos que componen esas generaciones.

Por último, la historia logra seguridad en su conocer. Esta seguridad le otorga carácter científico, por dos razones. Debido, en primer lugar, al *método* riguroso que utiliza para lograr certeza —se verá en otro apartado—, por el cual progresa razonadamente y verifica permanentemente sus resultados. Y debido, en segundo lugar, a que establece «explicaciones» que *relacionan* los hechos entre sí y con sus antecedentes, según se vio en el capítulo anterior. La cientificidad de la historia no reside tanto en el aspecto «causal» cuanto en el aspecto «crítico». La historia se opone así al conocimiento vulgar de la experiencia cotidiana; elabora su conocimiento en función de un método sistemático y riguroso. Por eso no puede confundirse con una obra estética. Aunque la narración pueda hacerse con notable estilo literario, hay que remitir su aspecto científico al carácter probativo de sus juicios: en el arte se considera primariamente la belleza de la obra acompañada de placer; en la historia se considera primariamente la verdad del juicio singular acompañada de la adhesión de la mente al real despliegue humano. La historia es conocimiento explicativo, según las exigencias de su objeto, que es pasado y no observable directamente.

b) *Hipótesis y verificación*

Se ha objetado que la historia no puede aspirar a la certeza de las ciencias positivas, porque carece de la posibilidad de *observar directamente* los hechos estudiados (el historiador sólo tiene restos y testimonios del fenómeno pasado) y de *experimentar* sus distintos aspectos (el historiador no puede volver a desencadenar ese fenómeno en su trabajo), dos fulcros en que al parecer aquéllas se apoyarían.

A esta objeción contra la cientificidad de la historia cabe responder que la experimentación no es un elemento constitutivo de la ciencia positiva. Ésta realiza, primero, la *observación* de un campo fenoménico; establece luego una *hipótesis* (para expresar el orden en que los fenómenos se relacionan), induciéndola de la observación de aquel campo de realidad; a continuación, y desde esa hipótesis, hace la *deducción* de unas conclusiones implicadas en ella; y finalmente se aplica a la *verificación* de lo deducido (realiza el contraste entre lo pronosticado en las conclusiones y los sucesos observados, confirmando o rechazando la hipótesis). Observación, hipótesis, deducción y verificación constituyen los elemen-

tos estructurales del método de la ciencia positiva. El experimento (la repetición de un proceso que opera sistemáticamente sobre una variable dentro de una situación estable) puede facilitar la prueba o las secuencias fenoménicas, pero no constituye la explicación científica. La prueba está en la verificación de las deducciones implícitas en la hipótesis.

Visto de esta manera, el método del historiador coincide sustancialmente con el de la ciencia positiva. Porque el trabajo del historiador no parte propiamente de unos «hechos completos» que se reflejan en su mente inerte. Más bien, se aproxima paulatinamente a lo «real» histórico desde una activa actitud intelectual.

Primero, sobre el campo de su interés formula una problemática (estructurada en una hipótesis), lo que conduce a la elaboración de una *heurística* que, en contacto con los documentos, desencadena operaciones de crítica e interpretación. El proceso de estas operaciones es lógicamente análogo al que utilizan las ciencias positivas: el historiador hace una pregunta concreta a un documento seleccionado (lo cual es el equivalente de la deducción de conclusiones). «Luego de verificada la hipótesis (no sin haberla retocado muchas veces), se llega a establecer un "hecho": éste no es un dato inicial, sino el resultado de todo ese trabajo de elaboración» [3]. Si el historiador «no se plantea problemas —dice L. Febvre—, o planteándoselos no formula hipótesis para resolverlos, está atrasado con respecto al último de nuestros campesinos. Porque los campesinos saben que no es conveniente llevar a los animales a la buena de Dios para que pasten en el primer campo que aparezca: los campesinos apriscan el ganado, lo atan a una estaca y le obligan a pacer en un lugar mejor que en otro. Y saben por qué» [4]. Que un hecho esté científicamente elaborado significa que viene precedido de dos operaciones del «método positivo»: plantear problemas y formular hipótesis [5], lo cual no significa traicionar el hecho, sino posibilitar su desvelamiento. No basta abrir los ojos sin previsión para que el hecho aparezca y sea registrable. La observación es ya una interpretación. Sólo porque el investigador plantea problemas y formula hipótesis puede posesionarse de la realidad. «Cuando el entendimiento elabora una pregunta, formula enseguida una o varias respuestas posibles: una pregunta precisa (y sólo las de este carácter son útiles en historia) se presenta bajo el aspecto de una hipótesis por verificar: "¿No será cierto que...?". Sin duda, mientras se lleva a cabo la verificación, la hipótesis volverá la mayoría de las veces a ser puesta, corregida y transformada hasta hacerse difícilmente reconocible, pero esto no quita que en el punto de partida haya habido un esfuerzo creador del historiador, que ha comenzado elaborando una imagen provisional del pasado» [6].

3. H.I. MARROU, *El conocimiento histórico*, 219.
4. L. FEBVRE, *Combates por la historia*, 44.
5. Ibíd., 43.
6. H.I. MARROU, *El conocimiento histórico*, 49.

De modo que el historiador «comienza su tarea planteándose una cuestión; acto seguido, reúne una serie de documentos pertinentes, a cada uno de los cuales asigna, mediante un análisis preliminar, cierto grado de credibilidad. Imagen aún muy elemental: el progreso del conocimiento se realiza a través de ese movimiento dialéctico, circular o, mejor, helicoidal, en el que el espíritu del historiador va pasando sucesivamente del objeto de su investigación al documento del que se sirve y recíprocamente. La cuestión, la pregunta que ha desencadenado el proceso no sigue siempre idéntica a sí misma: al contacto con los datos del documento no cesa de trasformarse» [7].

Hay verdad humana. Pero afectada de «historicidad»: su índole es finita, inacabada, perfectible.

4. La «verdad» en la historia

a) *Los elementos «a priori» de la historia*

Hay varios factores que intervienen «desde fuera» en la *elaboración* teórica del curso histórico, a pesar de que el investigador debe tender a la máxima objetividad.

1. En primer lugar, en la selección de documentos y en la emisión de juicios influyen las ideas y doctrinas del investigador (las que brotan de su intrahistoria, diría Unamuno; o de su «estilo de vida»): no se debe exagerar la independencia científica del historiador, como si éste fuese un sujeto que sólo se aplica a la reconstitución de los hechos, excluyendo toda idea directriz o todo concepto filosófico. Esto es imposible en historia. Narrar exactamente los hechos humanos implica atender a las exigencias estéticas, éticas y religiosas de nuestro ser, cuyas valoraciones intrahistóricas acompañan siempre al historiador. Incluso la moda influye en el modo de escoger, interpretar y organizar la historia.

El historiador va hacia el pretérito (para incluir el dato bruto en un sistema elaborado) con dos tipos de conceptos: los espontáneos o *comunes* y los reflejos o *propios*.

a) Los conceptos comunes tienen una extensión universal, pues se aplican al hombre de cualquier época o país. Algunos de ellos son tomados directamente de la vida ordinaria, y están vertebrados por la *intrahistoria* o por la *mentalidad* [8],

7. Ibíd., 93.

8. «Mentalidad es ese pensamiento anterior al pensamiento, ese humus mental en que la idea más personal debe forzosamente enraizarse, esa tabla innata de categorías y de valores, en una palabra, el conjunto de esas asunciones implícitas que nos son impuestas por nuestro medio y que regulan nuestros juicios. Tales principios son difíciles de descubrir [...]. Las ideas de cambio, de tiempo, de lugar, de movimiento, de causalidad, de existencia, del ser mismo, aunque pueden siempre definirse lógicamente en

por el «estilo de vida» (tales son las ideas de hombre, hijo, familia, individuo, mujer, odio, amor, vida, muerte, etc.). Otros se aceptan en cuanto están ya elaborados, bien por las «ciencias de la naturaleza» (masa, aceleración, movimiento solar, cuerpo, afección somática, puñal, pistola, etc.), bien por las «ciencias del hombre», como la antropología (conceptos de libertad, espíritu, voluntad, desesperación, etc.), la moral (conceptos de crueldad, vituperio, alabanza, etc.), la sociología y la política (conceptos de democracia, monarquía, legalidad, dictador, senado, conspiración, victoria, etc.).

El historiador aporta espontáneamente a su investigación una antropología, una sociología y una moral, sobre cuyos fundamentos no ha reflexionado posiblemente nunca. La validez de estos conceptos para la historia depende del grado de verdad que las disciplinas respectivas les otorguen previamente. No es, pues, indiferente para el historiador cualquier teoría del hombre y de la sociedad. Esta callada presencia de conceptos universales no hace del conocimiento histórico algo relativo —en el sentido de subjetivista—, sino algo *dependiente,* «y hablando con propiedad, dependiente no de la manera de ser del historiador, de su mentalidad, de su tiempo, sino más bien de la verdad de la filosofía implícita, y es de desear que explícita, que le haya servido para elaborarlos» [9].

Esto significa que hay una «analogía» de la verdad: nuestros conceptos del presente no son tan absolutamente heterogéneos (equívocos) respecto de las realidades del pasado que no podamos decir nada de éste. Si el uso de la analogía posibilita la ciencia, la historia es deudora máxima de ella [10].

b) Aporta también el historiador a su investigación conceptos reflejos o propios —específicos de cada investigador—. Tendrá conceptos que sirven para sólo los miembros de un conjunto: así, los conceptos de actos, cosas, palabras de una civilización que, como la antigua Roma, designan instituciones (patricio), instrumentos (molino de mano), útiles (toga), maneras de actuar (adopción), de pensar y sentir (*devotio*), etc. Y tendrá otros conceptos que sirvan para sólo un conjunto de entre varios, conceptos que denotan, por ejemplo, un período de la historia política (como «Revolución francesa»), de la historia del arte (como «Barroco»), del pensamiento (como «Sofística»), etc. Se trata en este caso de «tipos ideales» (*Idealtypen* según Weber [11]), cuyo grado de abstracción deja fuera mucha riqueza

los mismos términos, no son nunca concebidas de la misma manera: según las épocas y las escuelas, revisten matices particulares». J. GUITTON, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin,* 12.

9. H.I. MARROU, *El conocimiento histórico,* 113-114.

10. «La imagen que nos hacemos del pasado se forma por analogía con el presente, bien porque nos llamen la atención las semejanzas que los acercan, bien porque nos detengamos en las desemejanzas que los separan y oponen [...]. Sólo por una comparación atenta de los hechos del pasado con otros hechos análogos tomados de épocas y de países diferentes, pero sobre todo con los hechos mejor conocidos por nosotros, con los hechos presentes observados directamente por nosotros, podremos penetrar en su carácter, precisar su importancia». G. MONOD, «Histoire», 384.

11. «Se obtiene un «tipo ideal» cuando se *acentúa* unilateralmente uno o varios puntos de vista, asociándole una multitud de fenómenos dados aisladamente, difusos y discretos [...], para formar un

de la realidad: el pasado real es siempre más denso que lo recogido en cualquiera de estas ideas, las cuales, por útiles que sean, deben ser revisadas continuamente. El peligro estriba en hipostasiar tales nociones, confiriéndoles el valor de una esencia real. Es lo que ha ocurrido con los llamados «períodos» históricos: en vez de tomarlos como clasificaciones provisionales, dependientes de un punto de vista pedagógico, han sido considerados como determinación de esencias.

Pero todo esto no hace que el juicio histórico se limite a ser una determinación categorial *a priori* o arbitraria, porque entonces las conexiones que los hechos históricos tuvieran entre sí serían sólo sobreimpuestas, inyectadas en ellos desde la mente para establecer un orden presente allí donde sólo habría caos. Los autores que consideran todavía fecunda la teoría kantiana del conocimiento defienden cierto apriorismo sobre el pasado —el cual sería el presente mismo del historiador.

Con todos estos factores «previos» —y aunque el conocer histórico está condicionado por los elementos que permiten elaborarlo—, la historia no crea arbitrariamente las categorías que expresa; a lo sumo las *resucita,* impulsada por el interés y la imaginación creadora del investigador. El saber humano, a pesar de su historicidad, no crea la realidad. Y si bien conocer no es mirar pasivamente lo real, tampoco es inventar o desarrollar una dialéctica *a priori* de conceptos. El objeto del conocimiento histórico es algo fuera de la mente del que conoce, fuera del observador, y además difícilmente atrapable por ser pasado.

2. Pero, en segundo lugar, interviene la psicología del historiador y de los testigos. Algunos aspectos subjetivos pueden provocar graves interferencias en el establecimiento de los hechos. Sin embargo, otras cualidades potencian la labor histórica: como el interés, el talento, el espíritu crítico, la preparación técnica, la madurez intelectual, la afinidad psicológica con el asunto. Si este *a priori* faltara, sólo se obtendría, en el mejor de los casos, mera erudición.

El interés y la imaginación que el historiador debe tener para realizar su labor responden a la *simpatía* que él muestra por el fondo humano del pasado que estudia (Weber propone una *Einfühlung,* un sentimiento que nos hace penetrar en el objeto). La simpatía es una actitud antropológica relacional; y se dirige a conectar con el fondo humano de los hechos pasados. La comprensión del otro alejado en el tiempo es en el fondo el asunto del conocer histórico. Podría decirse, con palabras de Claudel, que este conocimiento (*connaissance*) es conacimiento (*conaissance*). El sujeto lleva la intención de encuentro para comprender desde dentro lo humano que el pasado ofrece a través de signos e indicios. Por contraposición, el odio cierra muchas dimensiones de ese pasado. Decía San Agustín

cuadro de pensamiento homogéneo. No se encuentra empíricamente en ninguna parte semejante cuadro en su pureza conceptual: es una *utopía*. El trabajo histórico tiene la tarea de determinar en cada caso particular cuánta realidad se incluye o se elimina de este cuadro ideal». M. WEBER, *Essai sur la théorie de la science*, 181. R. ARON, *La philosophie critique de l'histoire*, 232-235.

que «nadie es conocido sino por la amistad» (*nemo nisi per amicitiam cognoscitur*). Y Santo Tomás afirmaba que el amor es la causa de la forma más eminente del conocimiento: el de connaturalidad. Pues el amor nos une con el objeto, implica una connaturalidad de la voluntad con el bien amado. Cuando el historiador se deja arrastrar por prejuicios morales o religiosos frente al pasado, cuando se encastilla en una valoración política o social, cierra la fuente de la simpatía y abre una espita que reduce a pura conveniencia coyuntural —y distorsiona incluso— los acontecimientos pretéritos. Sin la simpatía no sería posible la comprensión y la inteligibilidad del documento, o sea de las palabras, de la mente y de la verdad del otro ser lejano en el tiempo.

Esa inteligibilidad da garantía a la verdad histórica, una verdad que ni es dogmática (porque no se apoya directamente en el objeto, y está condicionada externamente por las dotes del historiador), ni es escéptica (porque se basa en la inteligibilidad del testimonio). Ni objetivismo puro, ni subjetivismo puro. Siempre cabe distinguir entre lo que es interpretación subjetiva del historiador y lo que es interpretación objetiva. Eso sí, la historia no encierra una certeza matemática; pero tampoco es un creación pura del historiador. El cientificismo —que tanto los positivistas como los idealistas llevaron a la historia— hizo imposible la inteligibilidad de los hechos pretéritos. Sin la obra del historiador no se hace presente el pasado. Sin la pregunta ingeniosa que abre el campo de elementos que entrarán en la respuesta, no se comienza a observar ni a describir. No hay observación aséptica y desinteresada en el comienzo de la ciencia. Es más, sin este núcleo de interrogación, no es posible cualquier ciencia. Tampoco, claro está, la historia.

Este interés de búsqueda, esta simpatía sincera depende de las capacidades e incapacidades intelectuales presentes en el sujeto. Eso no quiere decir que el pasado no obligue, como sostiene Lucien Febvre[12]. El pasado real, *in facto esse,* obliga. No está reñida la simpatía con la crítica (con el control de las conclusiones por varios investigadores). Cuestión distinta es que el pasado sólo responda a las preguntas (hipótesis) que se le hacen desde el presente. Los nexos que de este modo expone el historiador son redes hipotéticas que tienen vocación de traducir el mismo orden de la realidad histórica. Y así es como el conocimiento histórico capta en su objeto no un vago producto mental, sino una real determinación intrínseca, susceptible de ser mejor tocada en una ulterior aproximación. «La verdad completa, adecuada, de la realidad histórica sería la síntesis de todas esas imágenes que los períodos sucesivos se hacen de ella. Se nos escapa y nos deja por consiguiente con un conocimiento aproximativo del pasado. Conocimiento

12. «El pasado no obliga. El hombre no se acuerda del pasado; siempre lo reconstruye. El hombre aislado es una abstracción. La realidad es el hombre en grupo. Y el hombre no conserva en su memoria el pasado de la misma forma en que los hielos del norte conservan congelados los mamuts milenarios. Arranca del presente y, a través de él, siempre conoce e interpreta el pasado». L. FEBVRE, *Combates por la historia,* 32.

que no es falso, sino incompleto, susceptible de ser siempre profundizado, conocimiento que, a pesar de no quedar jamás absolutamente purificado de la aportación del sujeto cognoscente, está lo suficientemente libre de esa aportación como para que la imagen no sea una caricatura ni una simple proyección de nosotros mismos en el pasado»[13].

b) *El «círculo hermenéutico»*

Responsable de la permanente corrección de la hipótesis es, a no dudar, la realidad misma del hecho. Las preguntas que el investigador hace implican ya respuestas que se formulan como hipótesis. Pero «en cada espiral sucesiva de nuestro simbólico helicoide, la hipótesis es formulada de nuevo, corregida, completada, con lo cual, poco a poco, nace y crece el conocimiento histórico»[14]. Esto significa que la elaboración de la historia no se produce en dos fases terminantes: la apreciación del valor del documento y la conclusión de él al pasado. Los documentos son comprendidos si se vuelve a ellos sin cesar; y, en esa vuelta o círculo, queda comprendido también «el pasado humano cuyos vestigios conservan y del que nos ofrecen su testimonio»[15]. Aunque parezca que el historiador crea sus materiales, en realidad los recrea: no ronda al azar por el pasado en busca de despojos, sino que parte con un proyecto preciso en la mente, un problema que se debe resolver, una hipótesis de trabajo por verificar[16]. Hay que poner en obra la invención, la elaboración inteligente.

A partir de Kant, muchos teóricos de la historia han sostenido que el sujeto pone la «estructura» misma de lo histórico, la cual sería expresión de las condiciones aprióricas y subjetivas que se encuentran en nuestra razón y en nuestros sentidos. Por esas estructuras aprióricas se legitimaría y se posibilitaría la experiencia histórica y la ciencia. Con ello se hace idealista la concepción de la historia: el hecho histórico queda incorporado a la subjetividad de las vivencias del presente; y el pasado histórico equivale a una plasmación subjetiva. Cada subjetividad tendría su pasado. Por tanto, el pasado sería tan difícil de prever como el futuro.

La comprensión histórica no sería «reproducción» del objeto, sino «composición» de éste. Los objetos de la historia surgirían como producidos por una síntesis del entendimiento. Lo histórico carecería en sí mismo de forma y significado: sólo la razón humana le otorgaría *a priori* su ser y su significación. Por ejemplo, para Droysen, cuando la ciencia histórica «se asienta en el hecho objetivo, desconoce la naturaleza de nuestros *materiales históricos*. Lo que ella desig-

13. A. Brunner, *La connaissance humaine,* 314-315.
14. H.I. Marrou, *El conocimiento histórico,* 93.
15. Ibíd., 93.
16. Cfr. L. Febvre, *Combates por la historia,* 22.

na como hechos objetivos, una batalla, un concilio, una revuelta, ¿existieron como tales en la realidad? ¿No son más bien los actos de muchos, numerosos pormenores de un hecho, reunido como tal únicamente por la imaginación humana, conforme a un objetivo, o impulso, o efecto, etc., común a esos pormenores?»[17]. También para Dilthey «los objetos exteriores, todas las espadas, todas las coronas, el oro y las rejas del arado, necesarios al historiador, son precisamente partes integrantes de las vivencias»[18]. Lo cual quiere decir que el pasado carece de valor propio o en sí, y todo su sentido le viene del proyecto del investigador: proyecto que es un futuro. Por lo que la realidad del pasado histórico y su consistencia ontológica viene del futuro.

Dado que el futuro figura como «aún no», es en verdad algo huero, no comprometido en nada, y menos con el pasado que ya no es. Este preámbulo huero es el que posibilitaría toda la realidad y esencialidad del pasado humano. «Un nuevo descubrimiento —comenta Bollnow interpretando a Dilthey— de una época (o de un hombre) históricamente pretérita ya no es ahora una nueva luz que cayera sobre un objeto firme en sí, de tal modo que éste sólo sería visto o valorado distintamente, sino que la realidad misma se hace otra bajo la influencia de este descubrimiento, es transfigurada en el momento en que un nuevo efecto surge de ella. Realidad y eficiencia coinciden estrictamente»[19].

Es claro que en este proceso acecha el idealismo: «No existe una *realidad histórica* que esté ya toda hecha antes de la ciencia», decía con una abultada simplificación Collingwood[20]. El futuro tendría aquí la primacía interpretativa, lo cual es subrayado, bajo la expresión de «círculo hermenéutico», por Heidegger y Gadamer[21]. Esto significaría que el conocimiento recibe su forma y su realidad de la actividad misma de la mente proyectada al futuro.

Lo cual es un error. Porque la validez de las hipótesis depende siempre del proceso de verificación y de su conveniencia objetiva —respecto de los datos documentales referentes a un hecho real, y no a un futuro proyectado.

Cierto es que el pasado se concibe como un hecho conexo si, unificado por un concepto, toma la configuración de un complejo de condición y condicionado, de fin y realización. Y es cierto también que otros pueden concebir los mismos pormenores de un modo distinto, combinándolos con otras condiciones o fines. Pero esto no tiene nada que ver con el idealismo ni el subjetivismo, sino con la posibilidad real que el hombre tiene de conocer, sólo de modo progresivo, fines y

17. J.G. Droysen, *Historik*, 97. «Se desconoce la naturaleza de las cosas de las que se ocupa nuestra ciencia, cuando se piensa que se trabaja con hechos objetivos. Los hechos objetivos con su realidad no se hacen presentes en nuestra ciencia. Lo sucedido objetivamente en un pasado cualquiera es algo totalmente distinto a lo que se conoce como hecho histórico». Ibíd., 133.

18. W. Dilthey, *Gesammelte Schriften,* VII, 334.

19. O.F. Bollnow, *Dilthey,* 1955, 122.

20. R.G. Collingwood, *The idea of History,* 257, 246.

21. H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 283.

valores reales u objetivos: habrá investigadores que seleccionen ciertos valores; otros destacarán valores distintos. Puede incluso que unos y otros se equivoquen en los fines y valores distinguidos. Y es posible que todos esos fines y valores que unos y otros destacan existan a la vez, sólo que de manera jerárquica, de suerte que lo enfatizado en un caso sólo deba ocupar un puesto secundario en el orden real de los hechos.

La realidad de los hechos y de los valores en ellos encarnados espera siempre al investigador. Lo importante es que él acierte. Porque el pasado histórico es una «realidad acaecida o sucedida»; y el hecho pretérito es algo *perfectum*, no un *imperfectum* que dura renovándose en cada ocasión. La auténtica realidad del pasado no es adquirida en un estadio posterior de desarrollo. La historia no es manipulación, sino descubrimiento de realidades: parte de la realidad misma del pasado y ha de mantenerse en contacto ininterrumpido con ella.

A lo cual debemos añadir que la historia, más que ninguna otra ciencia, debe practicarse en la *intersubjetividad*, justo porque «respecto de la grande, profunda y verdadera historia, es casi imposible que dos espíritus se planteen sucesivamente las mismas cuestiones, en función de la misma visión general de su destino» [22]. Se debe aspirar a la «universalidad intersubjetiva» —una verdad válida para todos— y no a la «impresión de lo que vale para mí». El método de la historia, en su primitivo sentido griego, proporciona «la condición fundamental de la verdadera ciencia: la comunicabilidad, la universalidad, la posibilidad de acceso por todo el mundo» [23]. Y ello, a la vez, en virtud de una «universalidad objetiva»: no es una colección de datos esparcidos sin orden ni concierto. Mas para que esto último se alcance hay que salir al encuentro del objeto con la luz del espíritu.

c) *Un punto álgido: la suspensión del pasado*

Uno de los problemas más acuciantes que la historiología dialéctica plantea estriba en la consistencia que el pasado tiene para el hombre. De esta consistencia depende el tipo de consideración científica y moral que sobre el tiempo histórico se realice. Si, por ejemplo, se estima que el pasado carece de realidad y que, por tanto, puede ser dominado por el hombre, surgirá una visión de la historia diametralmente opuesta a la que tenga un pensador convencido de la realidad inmutable del pasado.

Cuando, desde la perspectiva de la historiología dialéctica, el sujeto toma una iniciativa creadora sobre el curso total de la historia, su presente mental, su esbozo interpretativo, viene a formar parte constitutiva del suceso histórico. De suerte que la realidad acaecida del pasado se convierte en un mero «material»

22. H.I. MARROU, «Comment comprendre le métier d'historien», 1522-1523.
23. A. BRUNNER, *La connaissance humaine,* 315.

histórico. La verdadera realidad formal, la auténtica constitución ontológica de lo histórico, se logra entonces gracias a la *interpretación*. Dicho en lenguaje kantiano: dado que la síntesis trascendental que hace el sujeto constituye el mundo empírico, porque el yo hace formalmente que la realidad sea inteligible, también la interpretación o la hipótesis que el yo se forma para interpretar los textos (históricos) constituye lo interpretado, el pasado histórico.

Si el pasado es sólo un «mero material», una simple posibilidad del yo actual presente, entonces el pasado se estira hacia adelante, se hace un posible, un futuro para nosotros. Así las cosas, la «objetividad» de la realidad acaecida se convierte en la «subjetividad» de una posibilidad futura. Lo que al historiador le interesaría ya no es lo «pretérito» como pretérito, o sea, como algo que tiene la solidez ontológica de lo inamovible, la constitución de un «acto sido», sino la «posibilidad» que se halla en el pretérito: su interés se centraría en el «pretérito como posibilidad», como potencia que puede ser otra vez actuada por el presente espiritual del historiador; el pretérito vendría a ser una mera posibilidad repetible del yo actual. En cuanto «repetible» podría siempre reactualizarse de distintas maneras.

La comprensión histórica no sería una una *post*-comprensión, es decir, una comprensión contemplativa y desinteresada de lo ya acaecido, cuya consistencia tendría la necesidad de no poder ser revocada ni siquiera por el mismo Dios (pues ni Dios podría hacer que lo sido no haya sido). La comprensión histórica sería *pre*-comprensión, la cual coloca un pretérito en la perspectiva de un «hacia dónde». La comprensión de una época histórica, o incluso de una fuente histórica, se haría mediante la *pre*-comprensión, aplicando un «todo significativo», una hipótesis constituyente, al material histórico preexistente. Pero la *pre*-comprensión surgiría a su vez de la situación presente, desde los intereses y pasiones de la subjetividad. Podría decirse entonces que la historia de Roma escrita por Mommsen es la historia del historiador Mommsen. Como dice Gentile, asumiendo la tesis idealista: «La historia es propiamente la historia del puntual acto pensante, por el que el historiador crea a la vez su historiografía y la historia respectiva; por eso Mommsen escribe la historia de Roma, pero proyecta al mismo tiempo sobre la pantalla de la realidad en que se fija su pensamiento una determinada realidad histórica, una Roma, una República de Roma que no es la de Livio, ni la de ningún otro que haya intentado conocerla» [24].

De ese constructivismo trascendental muchos movimientos filosóficos modernos son herederos [25]. Se supone aquí que la realidad conocida no es más que el sujeto mismo que la conoce. La realidad actual de la historia se convierte en la

24. G. Gentile, *Sistema di logica,* II, 251.

25. En no pocos círculos teológicos se ha impuesto la iniciativa trascendental de la historiología dialéctica. Por ejemplo, Bultmann, en su libro *Iesus Christus und die Mythologie* (Hamburgo, 1964), afirma: «Yo creo que nuestro real interés se cifra en escuchar lo que la Biblia tiene que decirnos en nuestra situación actual, escuchar lo que realmente tiene que ver con nuestra vida, con nuestro espíritu» (p. 58). Esto significa que la comprensión histórica tiene dos polos: de un lado, la

vida del propio yo que la piensa. Por eso, bien podría definirse, con Croce, la historia como «el conocimiento del eterno presente» [26]: un presente que se identifica con el pensamiento actualizado, donde el tiempo no es como un pasado, sino como un presente constituido por las ideas del historiador. No hay ya propiamente «tiempo en sí», sino realidad de pensamiento.

En cambio, para la filosofía clásica, todo lo que al hombre le ha pasado, o sea, todo lo que para el hombre es pasado, no está en absoluto a su disposición. Ya no puede cambiarlo. Esto no quiere decir que en su momento no fuera libre. En su día, mientras se ejecutaban, los hechos históricos se hallaban envueltos en las sombras del porvenir. Pero en cuanto ya pasados, se les ha suprimido la posibilidad, de modo que lo sido se equipara a la esencia matemática. La muerte de Felipe II ocurrió en 1598; y es ya tan imposible que ocurra en 1998 como imposible es que el círculo sea cuadrado. El presente de la libertad es, claro está, contingente. Pero esa contingencia la pierde en el ámbito del pasado histórico. Decía Santo Tomás: «La fuerza y la potencia de las cosas se extienden a lo que es o a lo que será, pero no a lo que fue; por tanto, no hay que atribuir la posibilidad a las cosas pretéritas» [27].

Una vez que los objetos contingentes se tornan necesarios por entrar en el pasado, queda abierta la vía científica del conocimiento histórico, el cual considera un objeto inmutable, susceptible de ser captado con verdad y objetividad. La verdad de la historia se basa en el sólido fundamento de la realidad de lo pretérito.

De ningún modo puede negarse que el historiador va con ideas hacia el pasado, para comprenderlo cada vez mejor: va con principios morales, con ideas generales, con valores, con conceptos propios de su entorno cultural o tecnológico, mediante los cuales discierne el significado que cada hecho pasado tiene. Y en virtud de este acervo intelectual se pronuncia también acerca de la verdad y del error implicado en los hechos acaecidos, sobre su decadencia o su progreso. Pero todos estos conceptos y valores han de ser legítimos, previamente justificados en una filosofía realista.

d) *La historia y las «otras» ciencias*

En la definición de la historia se destacaba el *género* («narración») y la *diferencia* (ser *verdadera*). En el aspecto de verdad queda implicado el valor del mé-

palabra evangélica se comprende desde el ahora de la situación subjetiva; de otro, la situación subjetiva, mi ahora, se comprende desde la palabra evangélica, la cual encierra el Jesús que he proyectado previamente. Por eso puede decir Bultmann: «La palabra de Dios es Palabra de Dios cuando sucede aquí y ahora, pero no de modo que pueda mirarla retrospectivamente como un hecho histórico del pasado» (ibíd., p. 97).

26. B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia,* 50.
27. TOMÁS DE AQUINO, *C.G.*, II, 84, n. 1686.

todo utilizado, así como el de los expedientes y técnicas de que dispone. «Por la palabra *verdadera* se distingue la narración histórica de la fabulosa y poética: porque aquélla toda es fingida y falsa; y ésta sobre lo verdadero suele fingir, de suerte que desquicia la verdad» [28].

Los historiadores están convencidos de que su narración, siendo científica y pretendiendo la verdad, no tiene el mismo cariz que el conocimiento conseguido por un físico o un biólogo en sus propias materias. Y esto ha llevado a que muchos filósofos modernos, como Ortega, vean en el proceder del historiador incluso una forma de razón distinta de la desplegada en la ciencia físico-matemática. La tesis de Ortega no para aquí: sostiene además que la razón histórica es «realista y trascendente», mientras que la razón físico-matemática es «idealista e inmanente»; de modo que sólo la razón histórica penetraría en el núcleo de nuestra realidad.

Ortega no justifica suficientemente este corte gnoseológico. Porque la razón humana es histórica en todas sus formas (la histórica y la física): en su ejercicio funciona pasando de la potencia al acto. En virtud de que, por su conexión a la sensibilidad, no es directamente intuitiva ni penetra de golpe en la verdad, va a la cosa por aproximación progresiva, por un proceso en el que los elementos anteriores apoyan a los posteriores. Todos los conocimientos elaborados por la razón tienen también una historia.

Resumiendo, la razón, en su forma progresiva de explicar, muestra dos flexiones: la narrativa o histórica (que explica contando) y la legisladora (que explica por leyes referentes a los fenómenos naturales). Y en ambas es realista y se encuentra con realidades.

28. G. de San José, *Genio de la Historia,* 84-85.

IV.
Leyes históricas y configuraciones de sentido

1. Presunción de una ley absoluta

En el hecho histórico se encuentran factores antropológicos y sociológicos que limitan las pretensiones de quienes —como Hegel— construyen la historia de una manera absoluta e inmanente: esos factores impiden de hecho un «modelo absoluto» o apriórico de la historia. El factor más decisivo es la libertad humana.

¿Qué elementos fundamentales poseería un modelo *absoluto* que se declarase como disciplina filosófica y científica? Debería tener, en primer lugar, un *objeto* determinado, pues sin objeto no hay disciplina; en segundo lugar, unos *principios ciertos y evidentes* que garanticen unas conclusiones legítimas y claras.

El objeto, para un modelo absoluto, sería la determinación de las leyes o razones fundamentales de todas las vicisitudes históricas que se mostraran en el pasado, en el presente y en el porvenir. Los principios que podrían guiarnos con certeza a determinar esa ley general de las transformaciones sólo los podríamos sacar del conocimiento de las conexiones de la libertad en el tiempo. Únicamente entonces se definirían con seguridad los fines del nacimiento, de la elevación y de la decadencia de las diferentes naciones. Dicho de otro modo, el único criterio por el que se podría conocer con seguridad la ley del movimiento histórico —en su pasado, en su presente y en su futuro— sería la libertad individual, si ésta nos diese su secreto. De no poder lograr sus conexiones, es imposible hallar una ley o un fin universales.

Pero ¿es posible conocer *a priori* las conexiones de la libertad *individual* en el tiempo? Se trata de la libertad. Y la única vía posible para hallar esas conexiones es la observación; y no una observación cualquiera, sino una observación que debe ser exacta y completa de los hechos históricos (propiamente libres). De esta exacta y completa observación podríamos llegar a una generalización racional de estos hechos, en la que se decantasen los principios referentes al objeto apuntado. Pero ocurre que esta observación no podría ser exacta ni completa.

Exacta no, porque los hechos históricos son resultado y efecto de la libertad individual, o sea, manifestaciones y síntomas de la voluntad libre del hombre, como agente de la historia. Sólo el que tuviere en sus manos el conocimiento de las relaciones que entre sí poseen los actos sucesivos de la libertad tendría la clave de la ley universal de la historia. Es obvio que no se puede penetrar en el secreto de la voluntad libre, ni prever sus futuras determinaciones. En ese ámbito sólo podemos entrar por tanteo y conjetura, nunca con exactitud. La tentación más frecuente que se siente ante esta imposibilidad es negar la libertad o, al menos, declararla como apariencia: la verdadera realidad histórica no estaría en el ámbito de los hechos individuales libres; tales hechos serían —como sostiene Hegel— síntomas de una realidad mucho más profunda, a saber, la *Razón universal*, de cuya evolución sería exteriorización el propio acto individual libre. La libertad concreta vendría explicada por esa Razón profunda, objeto de la historia; con lo cual ya no sería libertad, sino conexión necesaria.

Completa, tampoco. En la inducción científico-física no se requiere que la observación sea completa, porque las leyes que busca obran de manera constante y uniforme, o sea, están regidas por determinación fija. Pero en la obra por libertad se requiere que la observación sea completa y universal, justo porque las acciones libres no están determinadas naturalmente. Completa en sentido horizontal, no ya por referencia al pasado y al presente, sino también al porvenir. Completa, además, en sentido vertical, pues también debe abarcar las manifestaciones tales como el arte, la política, la moral y las ciencias. Es claro que en el estado actual, la ciencia histórica no ha llegado a ese conocimiento exhaustivo en el espacio y en el tiempo. Ni tampoco se le pide que llegue en un futuro. Suponiendo que alguna vez lo consiguiera, no podrá conocer con seguridad, evidencia y rigor el decreto futuro de la libertad, suspendida siempre sobre sí misma. Como este conocimiento completo de lo espacial y temporalmente dado condiciona el acercamiento a esta ley histórica, y como la inteligencia humana no puede adquirirlo, se sigue que el modelo absoluto es inviable.

Únese a esto el hecho de que siempre son varios los motivos y las causas que se entrecruzan en cada fenómeno histórico. No sólo las direcciones claramente perceptibles y los principios evidentemente comprendidos, sino también ocultos factores y acciones que escapan a un normal análisis confluyen en el hecho histórico, desde las intrigas y apetitos personales, hasta el entusiasmo político. Si todos esos factores tan volubles tuviesen que entrar en ese lecho de Procusto de una fórmula única, se violentaría «la complejidad de los hechos para salvar una teoría» [1].

1. C. JOAD, *A Guide to Philosophy,* 489.

2. Esquemas de periodización

Muchas de las dificultades y contradicciones de los modelos absolutos se ponen de manifiesto en la periodización que realizan de las épocas históricas.

Hegel llegó a decir, con manifiesta exageración, que la periodización o la división de la historia universal nos ofrece una visión que hace «resaltar la conexión según la Idea, según la necesidad interna» [2]. A su vez, la época suele ser determinada como una estructura relativamente cerrada en sí misma; de ahí que las relaciones que en ella se captan objetivamente muestren una afinidad interna, un común patrón de acción, una semejanza en el modo de sentir y apreciar.

A través de las periodizaciones se suele exponer la historia como un proceso que —según la filosofía de cada autor— puede acontecer de modo *rectilíneo* o de modo *cicloide*.

a) *Periodización rectilínea*

Para las teorías que consideran un proceso lineal puro, la existencia histórica apunta a una meta. Esta meta puede ser, para unos, trascendente (lo suprahistórico hace que haya historia), para otros, inmanente (no hay razón suprahistórica que explique la historia). A su vez las teorías inmanentistas pueden ser pesimistas (descensionales) u optimistas (ascensionales). Entre las pesimistas se encuentra la postura de E. von Hartmann. Las optimistas (como la de Voltaire, Condorcet, Hegel y Marx) admiten que la historia es una línea de progreso creciente en lo económico, lo científico, lo cultural y lo moral.

Muchas de las filosofías que admiten el sentido generalizado del progreso aceptan también un *plan universal* que rige el curso histórico, por el cual se define la futura renovación total del hombre y su colocación en un estado perfecto y definitivo. A esta última tesis se le ha llamado *milenarismo* o *quiliasmo*, y afirma que habrá (en un tiempo futuro o, como decían los antiguos, en un milenio) una renovación radical y definitiva del hombre. Los primeros tiempos del cristianismo conocieron el milenarismo, influidos por el *Apocalipsis* de San Juan: al cumplirse el milenio vendría una época definitiva. Precisamente Joaquín de Fiore (1135-1202), o sus discípulos, dividía así la historia: 1.º *Estadio del Padre*: coincide con la creación y el dominio de la Ley veterotestamentaria. 2.º *Estadio del Hijo*: es la época de la Encarnación del Verbo; la Redención duraría hasta el tiempo de Joaquín de Fiore, que asumía así el papel de profeta del Espíritu Santo. 3.º *Estadio del Espíritu Santo*: de perfección y dominio del Evangelio Eterno, de plena liberalización bajo el imperio del amor, de transfiguración generalizada. Kant llegó incluso a indicar un quiliasmo filosófico «que espera un estado de paz

2. W. Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften,* en *Gesammelte Schriften*, vol. I, 201.

perpetua, fundada en una liga de las naciones» [3]. Con aspectos de milenarismo se presenta en Hegel y en Marx el proceso histórico. Y sobre el milenarismo se hablará en otro capítulo.

Indicaremos, a título de complemento, dos modelos modernos de periodización rectiforme: el positivista de Comte (siglo XIX) y el existencialista de Jaspers (siglo XX).

Comte aplica a la historia su «ley de los tres estadios»: cada una de las ramas del conocimiento y de la cultura pasa sucesivamente por tres fases diferentes: 1.º *Estadio teológico* o ficticio (de niñez); el hombre quiere saber aquí el «porqué» del mundo, y da una respuesta absoluta o ficticia (irracional), apelando, mediante mitos, a poderes sobrenaturales. 2.º *Estadio metafísico* o abstracto (de juventud); el hombre desea conocer aquí también el «porqué» del mundo, pero responde con abstracciones o con entidades abstractas (sustancia, esencia, ser, causalidad, etc.). 3.º *Estadio científico* o positivo (de madurez); el hombre pregunta ya por el «cómo» (no por el «porqué»), renuncia a la explicación absoluta, y se centra en las relaciones causales entre fenómenos, en las leyes de la naturaleza y de la historia. También el individuo concreto es teólogo en la infancia, metafísico en la juventud y físico en la edad adulta. El proceso es una sucesión lógica (en el orden indicado) y necesaria.

Jaspers distingue cuatro etapas. La primera avanza desde la época prometeica hasta el año 5000 a. C.; en ella nace el lenguaje articulado, el uso del fuego y los más modestos instrumentos o utensilios. La segunda etapa se extiende hasta el año 3000 a. C. y abraza las últimas culturas antiguas (Egipto, Mesopotamia, India, China). La tercera tiene un énfasis especial, según Jaspers: se extiende hasta el año 200 a. C. y en ella se ponen las bases espirituales de la humanidad; hacia el año 500 a. C. aparece el *tiempo-eje*, la verdadera unidad de medida que aclara la importancia de los pueblos históricos: significa un rompimiento (*Durchbruch*) o irrupción, un salto, y los pueblos que (como los egipcios y babilonios) no entraron en el tiempo-eje, quedaron sin significado histórico. En primer lugar, surgen los grandes hombres: en China, Confucio, Lao-Tse, Mo-Ti, Chunang Tse (no sabemos por qué Jaspers omite a los King, que tanto influyeron en los citados: quizá los omita porque son muy anteriores a dicho tiempo-eje); en la India aparecen los Upanisad y Buda (no habla de los Vedas, que son anteriores); en Irán, Jeremías (curiosamente omite el Génesis, el Éxodo, los Salmos, que son anteriores); en Grecia, Homero, Platón, Tucídides, Arquímedes. En segundo lugar, se constituyen en ese tiempo-eje las religiones mundiales «de las cuales viven todavía los hombres» (lógicamente, para su esquema, ha tenido que prescindir del judaísmo, del cristianismo y del islamismo, por ser posteriores al tiempo citado). Para Jaspers, la diferencia de pueblos estriba en su modo de comportarse ante la crisis de tiempo-eje. La cuarta etapa (desde el año

3. I. KANT, *La religión dentro de los límites de la pura razón,* 1, 3.

200 a. C.) es la era científico-técnica: en ella la historia se hace por vez primera universal; en su ámbito, los pueblos germanos tienen la primacía, practicando una racionalidad sin sosiego.

b) *Periodización cicloide*

El carácter cicloide de algunas explicaciones modernas debe parte de su contenido a los esquemas griegos del tiempo circular. En general consideran la historia como un movimiento que cumple ciclos determinados, aunque para algunos modernos no esté en perpetua circularidad cerrada. Los ciclos no darían vueltas sobre sí mismos, sino que de algún modo progresarían hacia adelante. Por eso, la mayoría de las veces nos encontramos, como en el caso de Vico, con modelos *helicoidales*, donde se combina el círculo griego con la línea recta. Apuntemos tres autores: Vico, Spengler y Toynbee.

En la *Scienza Nuova* expone Vico que existe una historia ideal eterna, modelo o ejemplar de las historias particulares, sobre la cual transcurren en el tiempo las historias nacionales. Pueden distinguirse en el *corso* de la historia humana tres edades: 1.ª *Divina,* que representa la infancia de la humanidad; es teocrática y sacerdotal: su idioma es sagrado (el jeroglífico). Responde al nivel sensorial; como el mundo exterior es sorpresivo, el hombre tiende a explicarlo por recurso a la divinidad o a poderes mágicos. 2.ª *Heroica*, cuya explicación, aunque simbólica, tiene cierta carga intelectual; en ella se da un triunfo de la imaginación sobre los sentidos. 3.ª *Humana*: su explicación es plenamente racional. En la época divina, el gobierno es teocrático; en la heroica, aristocrático; en la humana, monárquico. Por fin, el exceso racionalista de la última propicia la anarquía y la barbarie reflexiva, y así prepara un recomienzo, un *ricorso*.

Oswald Spengler se fija en el desarrollo de las culturas, las cuales son para él como enormes organismos biológicos, sometidos al ciclo del nacimiento, de la maduración y de la muerte. Distingue ocho culturas: egipcia, babilónica, china, índica, mexicana, apolínea (griega y romana), mágica (irania, hebrea y árabe) y fáustica (occidental actual). Entre las culturas hay *analogías* externas (de forma), pero sobre todo *homologías* internas (de contenido). La morfología demuestra que cada cultura pasa por cuatro fases y siempre por el mismo orden: primaveral, varaniega, otoñal e invernal. La edad primaveral es un período mítico-místico (o religioso) en el que se forma la aristocracia (Spengler encuentra aquí homologías entre la Edad Media griega y la Edad Media europea). La edad veraniega es de reforma, porque se rebela contra lo pasado; en ella empieza una filosofía y una matemática (aquí son coetáneos Pericles y Luis XIV). La edad otoñal es ilustrada: confía en la razón y por exceso de racionalismo comienza a desintegrar al estado; la ciudad se extiende y surge la masa urbana (en esta edad son coetáneos Alejandro y Napoleón). En la edad invernal se extiende el materialismo y el escepticismo; se absolutiza el dinero y comienza la corrupción de los imperios. Pues bien, para Spengler, las culturas son independientes entre sí, aunque presen-

tan identidad morfológica (son organismos análogos con las mismas fases). Por eso es posible predecir el futuro, en razón de la necesidad con que los ciclos se suceden. La comparación nos permite saber el punto exacto en que se halla una cultura y el camino que le queda por recorrer. Occidente —dice Spengler— está ya en las últimas: asistimos a su ocaso. De ahí el título de su famoso y polémico libro *La decadencia de Occidente*.

Homologías en las culturas encuentra tambien A. Toynbee en su monumental obra *Estudio de la Historia*. Para él hubo 21 sociedades civilizadas, orgánicamente constituidas, como Spengler dijo; ya han muerto catorce y sólo existen siete: cristiana occidental, hindú, islámica, cristiana ortodoxa o bizantina, ortodoxa rusa, principal del Lejano Oriente y japonesa. Para Toynbee el mecanismo de la aparición de las culturas se resuelve en la dialéctica *reto-respuesta*: el ambiente lanza siempre un reto a la cultura, la cual debe ofrecer una respuesta creadora; una cultura se petrifica y comienza a desaparecer cuando las respuestas fracasan o se debilitan.

3. Configuraciones de sentido

Si, por un lado, la libertad en su obrar temporal y social es el factor fundamental y elemento generador de la historia y, por otro, no es dado al hombre conocer con certeza la relación interna de las determinaciones libres de la voluntad (pasadas, presentes y futuras), parece seguirse que es imposible conocer científicamente una ley histórica *universal* que fuese la razón suficiente de las fases y vicisitudes históricas de todos los pueblos, en el pasado, en el presente y en el porvenir.

1. Ahora bien, excluido el modelo absoluto que pretende una ley a la vez universal y concreta, podríamos preguntar si es posible conocer alguna ordenación del desarrollo histórico, *si no en sus detalles particulares* (pretensión de aquel modelo) sí al menos *en su aspecto genérico* (limitación que, por su vaguedad, reprobaría Hegel). Se trataría de conocer «la ley que preside el desenvolvimiento histórico de la humanidad, considerado este movimiento en general y sin descender a detalles, es decir, de una ley que contenga la explicación y la razón suficiente de las grandes fases, vicisitudes y manifestaciones de la humanidad en el espacio y el tiempo»[4]. Claro está, esa ley histórica sólo aspiraría a explicar las grandes fases, mudanzas y síntomas de la humanidad en el tiempo.

En cualquier caso, la índole de tal explicación diferiría forzosamente de la matemática, la metafísica o la biológica: sería la *explicación de las constantes en el tiempo de hechos determinados por libertad*. Podríamos, siguiendo a los antiguos, llamar a un conocimiento así «razón probable». Además, por su aproximación a la noción ideal de ciencia, habría de presentarse como un orden válido de investigación.

4. C. González, «La filosofía de la historia», 84-85.

En todo caso, parece problemático el intento de ampliar la consideración crítica e interna de la historia hacia un conocimiento que tuviera por objeto «descubrir y determinar la ley *general* y única que preside el movimiento sucesivo o desarrollo de la humanidad» [5]. Aunque el historiador hiciera una «generalización sistemática y científica de la historia de la humanidad» [6], ese esfuerzo —que surgiría cuando el historiador penetra en las entrañas de los grandes imperios antiguos y observa que éstos «nacen, se levantan, se desarrollan, se desmoronan, caen y se suceden unos a otros, siguiendo en estos diversos movimientos de ascensión y decadencia leyes más o menos constantes y similares» [7]— apenas conseguiría una vaga y siempre rectificable formulación imprecisa, de escaso rendimiento científico.

2. Pero sí es cierto, por otro lado, que el historiador no se resigna a contemplar la historia como pura *eventualidad*. Y si no se quiere hablar siquiera de leyes, aunque sean genéricas y vagas, la tarea de «configurar» lo histórico se hace tanto más urgente cuando el historiador no puede eludir la pregunta por el significado que tiene el curso de la humanidad, siendo además tal pregunta útil y hasta imprescindible: «No hay historia verdadera —afirma H.I. Marrou— que sea independiente de una filosofía del hombre y de la vida, de la que aquella toma sus conceptos fundamentales, sus esquemas explicativos y, en primer lugar, las cuestiones mismas que en virtud de su concepción le planteara el pasado» [8].

Tal tipo de explicación no puede ser necesitante, o sea, de tal índole que acabe negando el factor libre. Si no debe venir a parar en leyes necesitantes (físicas o apriórícas), su explicación debería parecerse al *desciframiento*, a la interpretación de los aspectos gobernados por significados inteligibles, por «leyes» morales. Trataría de ver —con palabras de Ortega y Gasset— «si en ese caos que es la serie confusa de los hechos históricos, pueden descubrirse líneas, facciones, rasgos, en suma, fisonomía; no ha habido época para la que el destino histórico no haya presentado algo así como una cara o sistema de facciones recognoscibles» [9].

La posibilidad de ese intento se ve afianzada por el hecho de que la temporalidad del hombre trasciende tanto la *contingencia*, como la *individualidad* del acto humano.

Algunos representantes de la tradición clásica negaban esa doble trascendencia. Sostenían que si el historiador tiene ante sus ojos sólo hechos particulares y contingentes, desprovistos de la universalidad y necesidad que requiere un objeto científico, se sigue que lo narrado por el historiador no puede ser objeto de pensamiento científico.

5. Ibíd., 25.
6. Ibíd., 9.
7. Ibíd., 9.
8. H.I. Marrou, *El conocimiento histórico*, 173
9. J. Ortega y Gasset, *Una interpretación de la historia universal*, 26

Esta objeción buscó apoyo en la clasificación aristotélica (e incluso platónica) del saber. En ella la ciencia estricta versa sobre un objeto universal y necesario. Mas como la historia tiene por objeto lo particular y contingente, se sigue —se nos viene a decir— que de esto no puede haber ciencia estricta. Tal es la objeción que esgrimieron algunos autores, como J. Maritain [10].

4. Contingencia y particularidad del hecho histórico

En la objeción apuntada se supone que la historia científica tendría por objeto lo particular y lo contingente que, como tal, sería brindado a su vez como objeto a una reflexión ulterior, de tipo más filosófico.

Ante tal planteamiento cabe responder que el objeto propio de la historia no es exactamente el hecho contingente y particular como tal, o sea, en su particularidad y contingencia.

a) *El objeto de la historia no es el hecho contingente puro*

La historia propiamente dicha no trata de hechos físicos o naturales particulares y contingentes, sino de hechos humanos, o sea, hechos en los que interviene la libertad o están ligados al ejercicio de ésta. Ahora bien, el hombre no puede disponer ya de todo lo que le ha ocurrido, o sea, de todo lo que le es pasado; ni puede cambiarlo. Esto no quiere decir que en su momento no fuera libre: «La facilidad relativa de explicar los hechos históricos después que pasaron, no destruye la dificultad de preconocimiento que en su día existiera cuando se hallaban envueltos en las sombras del porvenir» [11]. En el pasado, la posibilidad ha quedado suprimida, de modo que lo «sido» se equipara a la esencia matemática. Como antes se dijo, una vez que los objetos contingentes se tornan necesarios por entrar en el pasado, queda abierta la vía científica del conocimiento histórico, el cual considera un objeto inmutable, susceptible de ser captado con verdad y objetividad. La verdad de la historia se basa en el sólido fundamento de la realidad de lo pretérito.

Cierto es que la ciencia estricta considera lo universal y lo necesario, por cuanto el modo universal de conocer es el que propiamente permite captar lo necesario o inteligible de la realidad. Pero el propio Santo Tomás advierte que el conocimiento universal, aunque es en efecto abstracto, no es conocimiento de lo abstracto: es conocimiento universal, pero de los individuos en sus caracteres comunes. Asimismo, para Santo Tomás «tampoco el individuo, en sus caracteres

10. Cfr. J. Maritain, *Filosofía de la historia*, 18-20.
11. C. González, «La filosofía de la historia», 111.

propios individuantes, está totalmente fuera del ámbito cognoscitivo. No es solamente objeto de intuición sensible, sino que puede ser captado intelectivamente (aunque imperfecta e indirectamente), por un retorno a la imagen, retorno que es la continuación del intelecto en los sentidos dentro de la unidad del compuesto cognoscente» [12].

En fin, la realidad empírica no es tan contingente que carezca de algo necesario. Reconocía Santo Tomás que «no hay nada tan contingente que no tenga en sí algo necesario» [13]. Esta tesis debe aplicarse directamente a la realidad histórica, la cual no es pura contingencia o puro devenir: en el devenir histórico hay relaciones inteligibles que constituyen un aspecto esencial o necesario. «Hay que aceptar relaciones inmutables en las cosas mudables» [14], si no queremos reducir el devenir histórico a pura apariencia. «En lo singular y contingente puede darse algo cierto, si no en absoluto, sí al menos relativamente al tiempo y a la acción. No es necesario que Sócrates esté sentado; pero sí es necesario que esté sentado mientras lo está. Y esto puede tomarse como algo cierto» [15]. Pues bien, «lo pasado es, de algún modo, necesario, ya que es imposible la no existencia de lo que ha sucedido» [16].

Precisamente la posibilidad de encontrar siquiera una configuración de sentido radica en la presencia de algo esencial e inteligible en el devenir histórico.

b) *El objeto de la historia no es el hecho individual puro*

No todo lo particular de la vida humana tiene un valor específicamente histórico, pues puede no hacer historia. El objeto de la historia no es lo pasado como tal: no todo lo pretérito tiene historia ni es historiable. Sólo entran en la historia los hechos particulares que tienen una característica influencia en los siguientes, una específica peractuación, por quedar retenidos en otros, o sea, porque se continúan y muestran cierta vigencia en un momento posterior. Justo la labor de la historia científica consiste en recoger, de entre el conjunto de hechos particulares, los que presenten el carácter de continuidad. La recolección hecha por el historiador es objetiva cuando se funda en la misma realidad estudiada, en la cual se opera una efectiva recolección debida a la permanencia propia de sólo algunos hechos humanos. Ni siquiera considera el historiador todos los hechos humanos influyentes, sino aquellos que influyen de modo notable por su dimensión social (civil o familiar); los actos libres del hombre entran en la historia cuando muestran eficacia en el aspecto científico, político, económico o moral.

12. G. Mattai, *Le condizioni di possibilità della storia nel tomismo*, 127.
13. Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 86, a. 3.
14. Ibíd., I, q. 84, a.1.
15. Ibíd., I-II, q. 14, a. 6 ad 3.
16. Ibíd., II-II, q. 49, a. 6.

A propósito de la noción aristotélica de ciencia, que es de lo universal y necesario, se ha dicho hasta la saciedad que no puede haber un saber científico de lo individual, porque el individuo, como tal, es inefable. Por lo tanto —y se prosigue ya en forma de objeción—, la historia no es ciencia, porque trata precisamente de lo singular y concreto. «El individuo —dice L.E. Palacios— es inefable, nada puede hablarse de él, porque toda atribución que se le haga lo mismo puede convenirle a él que a todos los de su clase, siendo así que el individuo es único [...]. Cuando enunciamos algo referido a la persona propia o ajena, estamos ya fuera de esa persona, porque le atribuimos algo que ciertamente le conviene, pero que puede convenir también a muchas otras [...]; el individuo es inefable [...]. Todo esto abre horizontes a la consideración del filósofo del saber, a la par que los cierra a las presunciones de la Historia [...]. Lo más personal y propio es incapaz de ser encerrado en palabras y proposiciones» [17].

Urge advertir que la objeción vale sólo para la noción de individuo, tal y como en el contexto de la ciencia la toma Aristóteles. Éste habla de los seres físicos o seres de la naturaleza; por individuo entiende entonces el sujeto material, v. gr. Pedro, que pertenece a una especie determinada, en este caso la humana. El conocimiento recae sobre la esencia específica presente en tal sujeto, y no sobre los caracteres que la individúan. Pero en el caso del singular concreto estudiado por el historiador *no estamos sólo ante un ser natural*, sino *ante un ser también cultural*, producido por la libre acción humana, tenga éste carácter puntual (descubrimiento de América) o carácter global (el hecho subsiguiente de la Conquista).

La individualidad histórica es así muy característica. Es cierto, por tanto, que la historia considera los hechos humanos en su individualidad o particularidad: no estudia la muerte de un individuo como hecho biológico generalizado, sino la muerte, por ejemplo, de César en tanto que motivada por la idiosincrasia del emperador y de sus asesinos; no estudia las leyes biológicas de la muerte ni el hecho estadístico del asesinato; esto, desde luego, lo tiene presente, mas para referirlo al conocimiento del hecho individual. No lo estudia, pues, en su nuda individualidad ontológica o psicológica; considera los hechos individuales integrados en un contexto cultural o de unos influjos; porque precisamente el hecho individual obtiene su categoría de histórico por las conexiones en que se halla. «Nos refiere —comenta Ortega— el asesinato de César. Pero hechos como éste ¿son la realidad histórica? La narración de ese asesinato no nos descubre una realidad, sino, por el contrario, presenta un problema a nuestra comprensión. ¿Qué significa la muerte de César? Apenas nos hacemos esta pregunta caemos en la cuenta de que su muerte es sólo un punto vivo dentro de un enorme volumen de realidad histórica: la vida de Roma. A la punta del puñal de Bruto sigue su mano, y a la mano, el brazo movido por centros nerviosos donde actúan las ideas de un

17. L.E. Palacios, «Las tres aporías de la historia», 116.

romano del siglo I antes de Jesucristo. Pero el siglo I no es comprensible sin el II, sin toda la existencia romana desde los tiempos primeros. De este modo se advierte que el «hecho» de la muerte de Cesar sólo es históricamente real, es decir, sólo es lo que en verdad es, sólo está completo cuando aparece como manifestación momentánea de un vasto proceso vital, de un fondo orgánico amplísimo que es la vida toda del pueblo romano» [18].

Sin conexión no hay historia. En esa continuidad y presencia, el hecho histórico no pierde su particularidad ni deja de ser una verdad de hecho. Pero su específica virtualidad (que encierra la idea de influjo, de socialidad y de conexión) abre un orden categorial o un modo de ser privativo de lo histórico, y en él se funda la peculiaridad científica del conocimiento histórico.

De ahí que para encontrar el orden de causalidad, la razón inteligible del curso histórico, no es posible estancarse en el reconocimiento de la individualidad del hecho mismo, justo porque su individualidad no está desnuda de implicaciones. Debemos entrar en la historia que el especialista nos narra como real para que sea la sucesión misma la que nos dicte si la serie temporal de hechos humanos es indeterminada, o si está integrada como un proceso unitario y expresivo de un orden, cuya verdad de hecho pueda ser demostrable. Y por eso debe sugerir desde sí misma el posible principio de orden que su particular curso tenga.

La afirmación de las conexiones de los hechos humanos no es una negación de la libertad. Cierto es que la libertad puede obrar contra toda previsión. Pero, de hecho, el hombre se propone fines a los que subordina ciertos medios; por lo que de la observación de sus actos puede concluirse la índole de sus intenciones. Aparte de que el uso de su libertad llega a veces tardíamente, cuando el conjunto de una conducta está a punto de ser acabado. Ello sin contar el número de influjos físicos que padece cuando obra libremente, como las condiciones físicas o sentimentales y las costumbres. Por último, las circunstancias en las que los hombres se mueven gozan normalmente de relativa estabilidad. Por todo ello podemos presumir que pueden encontrarse configuraciones de sentido dentro del desarrollo del obrar humano, socialmente determinado: en ellas queda articulado el hecho histórico.

18. J. ORTEGA y GASSET, *Proemio* a *La decadencia de Occidente* de Spengler, I, 13.

Segunda Parte

ESTRUCTURA DEL HECHO HISTÓRICO

V.
Tiempo histórico: la posibilitación

1. Tiempo y conciencia

En el hombre es tan importante el *ritmo fluyente* de su existencia como la *conciencia* que él tiene de ese flujo. ¿Qué papel cumple la conciencia en la constitución del tiempo?

En sus *Confesiones*, San Agustín había llegado a la conclusión de que «no existe ni futuro ni pasado, y que tampoco se puede afirmar en sentido propio que existan tres tiempos, a saber: pasado, presente y futuro. Todo lo más que puede decirse es que existen tres tiempos: el presente del pasado, el presente del presente y el presente del futuro. De algún modo todos tres tienen su existencia en el alma, sin que pueda verlos en ningún otro lugar. El presente del pasado es la memoria, el presente del presente es la intuición, y el presente del futuro es la espera» [1]. Dicho de otra manera, no existe tiempo en acto sino en la conciencia humana. ¿Carece entonces de realidad objetiva el tiempo? De ninguna manera: San Agustín sólo indica que si no hubiera conciencia espiritual tampoco habría tiempo, el cual es formalmente una «medida»: medida del movimiento. La conciencia a la que aquí se refiere San Agustín es lo que podría llamarse «conciencia existencial», la conciencia de sí (inmediata) que acompaña en todo momento al flujo de nuestro existir. No es ésta una conciencia conceptual; y por relación a ella hablamos del tiempo vivencial.

Tanto para la conciencia conceptual como para la existencial vale la tesis de que el tiempo es una «medida» de duración, la del movimiento sucesivo; porque si no hay medidor (conciencia) tampoco habrá medida: seguirá habiendo cosas mensurables, realidades que duran, pero eso es todo. La culminación formal del

1. Agustín de Hipona, *Confesiones,* XI, 20.

tiempo se debe a la numeración actual, a la medición del movimiento hecha por la conciencia, la cual considera una parte del movimiento en orden a otra. Pero de suyo el tiempo es un ente real, aunque fugitivo e inestable.

Los clásicos decían que, en la realidad, el tiempo no es un «número numerante» (no era una medida), sino un «número numerado» (algo mensurable), el cual se identifica con las cosas mismas; y, así como las partes del movimiento son reales, también lo son las del tiempo.

Sin la conciencia, sin el espíritu, la sucesión es *potencialmente* mensurable; pero sólo el espíritu la mide *en acto*. La existencia del tiempo obtiene su *realidad* plena cuando la conciencia mide la sucesión.

Mas como hay dos niveles de conciencia, habrá también dos aspectos de la temporalidad. Hay una conciencia conceptual; y hay una conciencia existencial (un sentimiento de existencia) del yo que acompaña siempre a la anterior, como subsuelo de ella. Nuestra propia duración concreta, vivida inmediamente como permanencia en la sucesión, hace o realiza originariamente la presencia simul tánea del pasado y del futuro en el presente, ya que el presente de nuestra duración es, a la vez, un pasado por lo que acumula o conserva y un futuro por las potencialidades que posee.

Esto significa que nuestra «existencia fluyente» no es nuestra «conciencia del flujo» (sea conciencia conceptual, sea conciencia existencial). El animal, cuya conciencia está arrastrada completamente por el flujo de su existencia, carece de la capacidad de distinguirse de dicho flujo, por lo que carece formalmente de tiempo. Sólo una conciencia que no es ella misma *internamente temporal* puede tener la medida del movimiento, o sea, el tiempo, y asumir la tensión propia de la existencia fluyente, aunque sea de un modo vivencial o no conceptual.

Para que, partiendo de la conciencia existencial, se forme la noción o concepto de tiempo, el sujeto tiene que recurrir a abstraer de la sucesión continua sus elementos, para operar una síntesis conceptual, en la que un conjunto de partes —que son *sucesivas* fuera de la conciencia— se hacen *simultáneas*, mediante una acumulación mental que hace presentes a la vez el estado inicial y el estado terminal del movimiento. El resultado, la síntesis o suma de partes es como un número, cuyos sumandos se distinguen en anteriores y posteriores. Pero es claro que aquello que se está numerando es, en su acto de ser, independiente de la actualidad numerante de la conciencia.

El movimiento de las cosas es numerable: pero la numerabilidad real de ese movimiento culmina en actualidad numerante sólo dentro de la conciencia; ésta y sólo ésta constituye una totalidad simultánea, un todo acumulativo de partes. Y sin la conciencia el tiempo es un ser imperfecto: o sea, sucesivo e inestable como el mismo movimiento. Pues, por ejemplo, diez minutos han pasado ya, y sólo figuran como diez, como un número, en nuestra conciencia conceptual.

Pero ésta supone ya la síntesis subjetiva y originaria —vivida existencialmente— que el cambio del sujeto implica «reteniendo» la parte anterior y

«anticipando» la posterior, pues de otro modo no habría cambio[2]. Esta síntesis primitiva es el tiempo concreto, originario; síntesis que no es contemplada conceptualmente, sino ejercida por el sujeto que se afirma en su identidad mientras pasa su vida. Desde ese ejercicio existencial de la conciencia debe entenderse la anterior afirmación de que la existencia del tiempo obtiene su *realidad* plena cuando la conciencia mide la sucesión.

2. El tiempo real desde el presente

Pero, aun así, lo temporal real y lo histórico real no son nociones equivalentes. Podría darse una temporalidad no histórica, justo cuando no hubiera en ella «presencia de posibilidades». Pues un presente temporal (presente real, actual) se convierte en presente histórico por la presencia de posibilidades reales humanas, heredadas del pasado y transmitidas al futuro.

La realidad humana es libre; su vida es abierta, no acosada en el límite unívoco de un solo estímulo (que requiere una respuesta obligada por la especie). Éste es otro modo de decir que el hombre vive desde las posibilidades reales, por las cuales el presente del hombre (el presente histórico) se diferencia del presente de las realidades no-humanas.

Por eso las épocas históricas se diferencian no por la actualización de facultades o potencias que los hombres tienen (los hombres tuvieron siempre las mismas facultades), sino por el sistema de posibilidades que poseen. Precisamente Ortega llama «nivel histórico» al grado de posibilidades reales que una época encierra. El sistema de posibilidades varía de una época a otra, porque el hombre realiza unas posibilidades dejando otras; con sus decisiones el hombre cambia el cuadro de sus posibilidades reales.

2. Contando con esta doble síntesis se han formado dos nociones complementarias del tiempo. La primera es la del *tiempo antropológico* o *psíquico*, «concreto» y vivencial («*Erlebniszeit*»), basado en el cambio vivido de cada sujeto, o sea, en la sucesión de vivencias. Su rapidez o su lentitud están en función de las mudanzas que cada sujeto vive: si la actividad psíquica de este ser decrece, por ejemplo, en el sueño, parece que el tiempo se retarda; pero, si esa actividad se intensifica, el tiempo vuela. La segunda noción es la del *tiempo cosmológico* o *físico*, fundado en el movimiento real extrapsíquico, tiempo que se tiende a convertir en algo «abstracto», tiempo del reloj («*Uhrzeit*»), formado por la mente como término de referencia de todos los movimientos, justo como uniforme medida de ellos: tiempo homogéneo, determinable objetivamente. Dentro del sistema tolemaico, los antiguos y medievales referían todos los cambios y tiempos al movimiento del «primer cielo», que para ellos era regular (sin variaciones) y universal (afectaba a todos los seres sometidos a su influjo). Por su regularidad y universalidad era un término apto para servir de «unidad de medida» de todos los movimientos físicos. Refutado y desechado el sistema tolemaico, los modernos prefieren referir todos los cambios a otra unidad, a la del movimiento de la tierra sobre sí misma en veinticuatro horas. Aunque este patrón de medida es convencional —podría haberse tomado otro—, resulta válido por su regularidad y universalidad. En cualquier caso, la vivencia misma de la duración concreta fundamenta la noción objetiva de tiempo.

Con el solo transcurso o sucesión no contaríamos con posibilidades, sino con facultades actualizables. Pero si no hubiera transcurso, no habría posibilidades reales. Justo nuestro presente está constituido, por un lado, por el conjunto de facultades o potencias que el hombre tiene y, por otro, por las posibilidades con que cuenta, posibilidades habidas por lo que fuimos.

Porque el acto que realizamos perfecciona a la facultad y, además, modifica el cuadro de posibilidades de la facultad. Una vez que desaparece el acto en su realidad, deja la posibilidad real. El conjunto de estas posibilidades constituye nuestra situación, como afirman Ortega y Zubiri. El presente es el conjunto de posibilidades habidas por lo que fuimos ayer y para ser mañana. Y la única existencia es la del presente. No hay tres tiempos (pasado, presente y futuro), sino tres aspectos del tiempo.

3. La evasión del tiempo histórico

El hombre contemporáneo se ve sometido a una «doble» historia de manera casi permanente. Dado el nivel tecnológico y la economía de consumo de la comunidad en que vive, se encuentra solicitado constantemente a través de campañas publicitarias, de transmisiones televisivas, etc. a desear lo que se le propone y a emprender el camino que se le indica para obtenerlo; camino prefabricado también, donde se le asegura ausencia de riesgo y de responsabilidad. En esta sociedad industrial se halla sujeto a incontables frustraciones psicológicas y a complejos de inferioridad. La organización no sólo decide por él y piensa por él, sino que lo reduce a un número. Las fuerzas estrictamente individuales o no se ejercitan o se humillan frente al poder de la máquina social. Mas estas exigencias individuales no se acallan en modo alguno; piden que algo o alguien las llene por completo. Esas tendencias insatisfechas son apaciguadas frecuentemente con un mito.

El mito es, en principio, el modo en que los hombres de pueblos primitivos viven los sucesos: «Un rasgo nos ha llamado la atención: su rebelión contra el tiempo concreto, histórico, su nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes [...], su hostilidad a toda tentativa de "historia" autónoma, es decir, de historia sin regulación arquetípica»[3].

Hay, por tanto, en el mito —dice Elíade— una doble historia: una de plenitud, otra de desgaste; y ambas corren parejas. El hombre del mito vive en las dos, pero se nutre de una sola, a saber, de la de plenitud. Distingue, por tanto, un tiempo de profanidad (propio de la historia concreta, desprovisto por sí solo de significación) y un tiempo sagrado. Sólo repitiendo o imitando los arquetipos del tiempo sagrado el hombre logra sus más auténticas posibilidades. El mito es, por tanto, tradición que posibilita al hombre socio-culturalmente, en tanto en cuanto

3. M. Elíade, *El mito del eterno retorno,* 9.

éste hereda o participa posibilidades de conducta que el mito —desde un nivel superior— le presenta como óptimas. Repitiendo e imitando el arquetipo, el hombre se proyecta en la época mítica del origen. Así quedan posibilitados los actos humanos por la repetición de gestos ejemplares. Resulta entonces suspendido o abolido implícitamente el tiempo profano de la duración histórica; el sujeto se transporta a la época mítica en que acontece la acción ejemplar[4].

En la sociedad moderna, allí donde las turbaciones íntimas son más profundas y donde el deseo de salir de ellas es más imperioso prolifera la fabricación de mitos. Se produce entonces una identificación afectiva con un objeto o un personaje que encarna una finalidad de deseos insatisfechos; esta identificación (rasgo típico del mito) acontece en el seno de una comunidad y se dispara colectivamente. Lo penoso del asunto es que ahora el mito no aflora espontáneamente, como en el hombre primitivo, sino que es pensado y producido desde arriba, quedando la masa dirigida e instruida —como dice Umberto Eco— por los persuasores de la gran industria.

a) Esta fabricación de mitos incide en varios campos. Umberto Eco señala en primer lugar el ámbito económico: se pretende que en la sociedad industrial los símbolos del «status» social (como casa, coche) acaben identificándose con el «status» mismo; de manera que el individuo no vea ya en esos objetos algo concreto perseguible, sino el símbolo ritual (imagen mítica) en el que condensa sus aspiraciones.

b) Alcanza asimismo la fabricación de mitos el campo político, donde un hombre particular va siendo revestido de atributos paradigmáticos y escatológicos con los que se incita al pueblo a identificarse (figura del reformador o del caudillo con aureola escatológica).

c) También se presenta la fabricación de mitos en el campo más trivial, aunque impetuoso, de la lectura de evasión, en donde el héroe, según Eco, tiene que cumplir las siguientes condiciones: primera, que sea de una condición social parecida a la del lector medio, de modo que sea fácil identificarse con él. Segunda, que venza difíciles pruebas, condensadas en la del bien y el mal. Tercera, que la secuencia de su aventura rompa la duración del lector y lo traslade al tiempo que se cuenta.

La fabricación de mitos ayuda a «matar el tiempo», haciendo que el lector (o el televidente) penetre en un curso temporal extraño: el individuo vive entonces «otra» historia, en la que sufre, llora, añora y vence él mismo. Mediante un proceso de identificación, el hombre masa encuentra la posibilidad de rescatar el propio tiempo de mediocridad. Existe, en conclusión, dentro de la vida mítica un desgaste del tiempo histórico profano, «el cual tiene que ser restaurado o regenerado (es decir, explicado por el tiempo profundo o sagrado) desde su principio»[5].

4. Ibíd., 41 y 80.
5. Ibíd., 80.

Hay en el recurso espontáneo que el hombre actual hace al mito —de cuyos elementos están atiborradas muchas dimensiones de la vida actual, incluso las insignificantes, como las series radiofónicas y las interminables telenovelas— una intención antihistórica, una desvalorización del tiempo histórico, tiempo que no se sabe ya soportar. Incluso la adscripción a una idea le viene al hombre sugerida desde un ángulo emotivo, no racional. En definitiva, se le requiere a que no sea responsable de su propio pasado ni autor de su futuro[6].

4. El pasado histórico

a) *El pasado como posibilitación del presente*

La presencia del pasado en el presente es en forma de posibilidad o posibilitación. En esto se distingue el pasado histórico de cualquier otra forma de ser. El pasado histórico, en cuanto histórico, no produce realidades. En cambio, otro tipo de ser podría producir y destruir realidades y mantenerse presente como tal en la realidad que ha producido; es lo que ocurre, por ejemplo, en el transcurso de la actualización de facultades. Así, en el presente histórico hay algo más que las determinaciones producidas por un ejercicio de facultades y algo menos que una efectiva presencia real de lo que pasó (Zubiri). Ese más y ese menos es el ámbito de las posibilidades[7].

Estas posibilidades, que hacen histórico a lo temporal, pueden ser despreciadas por una actitud antihistórica con el pasado: la *ucronía*. Renouvier escribió en 1944 un libro titulado *Ucronía: la utopía en la historia*, en el que considera lo que hubiera podido ocurrir si se hubiesen dado otras circunstancias, o sea, otras posibilidades reales en la historia occidental. Dicha construcción omite muchas de las condiciones y posibilidades que se dieron efectivamente. Casi toda la literatura de política activa está hoy cegada con planteamientos ucrónicos. El mismo Renouvier relata la posible historia de Occidente sin contar con el cristianismo.

Al planteamiento ucrónico sólo cabe recordarle que el pasado se pierde y se conserva. Se pierde, por lo que no perdura como realidad subyacente. Se conserva, porque, al perder su actualidad real, se mantiene como posibilidad real: permanece en la forma de estar posibilitando el presente (Zubiri); sobrevive como posibilidad real. Al pasar, no deja absolutamente de ser: sólo deja de ser actualidad puntiforme y se mantiene como hábito o posibilidad que define una situación. Por ejemplo, en el siglo XIX el hombre tenía la facultad o potencia de fabricar lentillas de contacto, pero carecía de posibilidades reales (los avances científicos y técnicos) para hacerlas; los ojos del hombre no veían mediante microlentillas, no por-

6. Cfr. U. Eco, «Il mito di Superman e la dissoluzione del tempo», 131-148.

7. Cfr. X. Zubiri, «Nuestra actitud ante el pasado», 284-320; «La dimensión histórica del ser humano», 11-64.

que careciera de facultades (la vista, la fuerza de su voluntad), sino por falta de posibilidades reales, habitualizadas en su presente. Así podemos decir que somos el pasado: no en forma de pervivencia real de éste (porque no somos ya la realidad que el pasado tuvo), sino en la forma de posibilidades reales que el pasado nos legó al perder su existencia de presente. Por eso la historia es siempre un estudio del presente: de las posibilidades reales otorgadas por un pasado; no es un estudio de la prolongación de la existencia anterior presente en el actual presente, sino el conjunto de posibilidades que el presente anterior nos dejó al perder su existencia actual de presente.

b) *El nexo ontológico del pasado en el presente*

La libertad humana no se despliega en un vacío absoluto de contenidos o determinaciones: nacemos en una cultura, en un estilo de vida, en una determinación que configura una situación. Y elegimos desde esa situación, aceptando el estilo, modificándolo o rechazándolo. Ese estilo no es propiamente una limitación del horizonte de nuestras posibilidades, sino una condición radical que, como posibilitación, otorga un sentido humano a nuestros actos.

La situación nos insta. Sobre ella se despliega la libertad. Dilthey y Heidegger en Alemania, Ortega y Zubiri en España han expuesto cumplidamente que por esa conexión fáctica de nuestra libertad a la situación, la vida humana no comienza de cero: la historia es un proceso continuo en el que el momento anterior apoya al posterior.

La inapelable instancia de la situación es explicada también por Millán-Puelles mediante la noción ontológica de *virtualidad:* la continuidad histórica es posible por la virtualidad ontológica que el pasado tiene en el presente. Podemos resumir en tres puntos esta tesis: 1.º *Lo histórico es el pasado que permanece*. 2.º *La permanencia del pasado es virtualidad*. 3.º *La virtualidad histórica es parcialidad*.

1.º Lo histórico es el pasado que permanece. La historia no se ocupa del pasado como simple pasado, sino en tanto que pervive en el presente. El hecho histórico no es un hecho pasado sin más, sino un hecho pasado que penetra y se acumula en el presente: por eso es excepcional.

La historia, en efecto, no es reproducción pura de todo el pasado, y ello, «no simplemente por economía mental», sino porque hay hechos trascendentes e influyentes y hechos puntuales, estériles, que se agotan en su pasar. Si no todo lo recordable es histórico es porque el criterio de lo histórico no reside en el simple «ser recordado» o «ser testimoniado», sino en merecer serlo internamente. Tal merecimiento se debe a su influjo y trascendencia. De modo que el hecho histórico encierra dos notas: la de ser pasado y la de permanecer en el presente. Nuestro presente histórico no es un presente absoluto, sino condicionado realmente (y no meramente de modo lógico) por anteriores presentes.

En lo referente a la cuestión del nombre, esa permanencia del pasado podría ser sustituida por otros sinónimos que esclarecen lo que se quiere indicar: acumulación, influjo, fecundidad, peractuación, pervivencia.

2.º La permanencia del pasado es virtualidad. Si esta permanencia no es simplemente recordativa y testimonial, urge aclarar que tampoco es una persistencia formal: el pasado pasó, es pretérito. En lo histórico cabe destacar tres elementos: una actualidad, la que le convenía cuando ejercía su ser presente, antes de ser pasado; una permanencia, pues al dejar su primitiva actualidad, no ha pasado todavía; y la actualidad del nuevo presente que aquél necesita para existir. Hay, pues, en lo histórico dos actualidades: la propia, que ejerció y perdió, y la ajena, la del presente en el que permanece.

Ninguna de las dos actualidades define el pasado histórico como tal: no la propia, que perdió (cuando ejercía su actualidad, en él gravitaban otros pasados acumulados, pero ahora es una actualidad pretérita); tampoco la ajena, la del presente en que pervive, porque ésta es la actualidad de un presente, no de un pasado.

Aquí se podría apelar a la distinción aristotélica entre potencia y acto. En una consideración cronológica, acto equivale a «ser ya», potencia a «no ser todavía». Lo histórico es propiamente «ser todavía». Está fuera del «no ser» de la potencia, y fuera del «ya» del acto: participa del «todavía» de la potencia y del «ser» del acto. El pasado simple es un «no ser ya». El ser histórico permanece: no es un puro pasado. El pasado histórico, en cuanto pasado, es un «no ser ya»; pero en cuanto histórico, es un «ser todavía». En tanto que no-es-ya se opone al acto (ser ya), y en tanto que es-todavía se opone a la potencia (no-ser todavía). Participa del ser y del no ser. Formalmente tomado, lo histórico equivale a la permanencia de un pasado en la actualidad de un presente. Tal permanencia implica, por una parte, un cambio, un dejar de ser en cierto sentido y, por otra, un continuar siendo en otro sentido.

El pasado es «histórico» cuando se reviste de un ser especial, distinto del que tuvo antes; este nuevo ser hace que el pasado tenga virtualidad sobre ulteriores presentes. Este nuevo ser es llamado por Millán-Puelles «el ser virtual de lo histórico». ¿De qué tipo es la conservación del pasado en el presente? Solamente análoga —dice este autor[8]— a la que tienen los elementos físicos (como el cloro y el sodio) en la estructura de un compuesto (como la sal). El ser virtual, en el caso de lo histórico, es tenido por el pasado, el cual entra en el presente por sus consecuencias o repercusiones: influye en el presente de un modo condicionativo y material.

3.º La virtualidad histórica es parcialidad. Dada la virtualidad del hecho histórico, la historia se resume en cada hecho histórico; o lo que es lo mismo: cada

8. A. MILLÁN-PUELLES, *Ontología de la existencia histórica,* 51.

hecho histórico es a la vez un todo y una parte. Es un todo, por cuanto acumula las virtualidades del pasado; es pues, un todo, en su dimensión retrospectiva. Pero es una parte, por cuanto pervive virtualmente en presentes ulteriores; en su dimensión prospectiva el hecho histórico es una parte.

Puesto que las partes son como la materia del todo, cabe decir que cada hecho histórico es materia presupositiva del siguiente; pues el presente histórico no surge «de la nihilidad de sus pasados inmediatos» [9], sino que implica a éstos al menos como el efecto implica no la causa, sino la condición. La virtualidad del pasado en el presente no equivale al influjo de la *causa eficiente* sobre su efecto: «los pasados históricos no son la causa eficiente de la historia» [10], sino sólo la *condición inmanente,* que es una determinación interna, pero no eficiente. Que la virtualidad del pasado en el presente no pueda ser causa, sino condición, significa —como señala Millán-Puelles— que es sólo materia presupositiva del presente, pero no materia constitutiva. Esa materia es condición inmanente, a partir de la cual se establece una nueva situación: en ella se apoya el presente para afirmarla, modificarla o rechazarla.

La distinción entre causa y condición tiene aquí excepcional valor, pues sirve para entender la insuficiencia del determinismo histórico. Una forma de éste es el que se apoya en argumentos *estadísticos*. Ya desde finales del siglo XIX muchos historiadores estaban convencidos de que con el método estadístico —y con la matematización de la naturaleza humana— podrían estudiarse no sólo los grandes movimientos colectivos, sino también la moral y la civilización; con ello se refutaría la idea de una voluntad libre. La información estadística, por ejemplo, sobre índices de natalidad y mortalidad, índices de matrimonios y divorcios, índices de criminalidad y drogadicción, etc., es cada vez más amplia y exacta. ¿Podría demostrarse que cada acontecimiento está ligado inexorablemente a su antecedente, e incluso vaticinarse lo que va a ocurrir? No sólo el mundo físico, sino el orbe moral —dicen los deterministas— está sometido a una conexión necesaria: «Las acciones del hombre están determinadas únicamente por sus antecedentes y tienen que poseer un carácter de uniformidad, de modo que, en circunstancias idénticas, desembocarán en los mismos resultados» [11]. ¿Qué decir acerca de este determinismo? En primer lugar, se debe reconocer que existen ámbitos de la vida humana en que pueden aplicarse estrictas reglas numéricas. La historia —afirma Cassirer— admite la uniformidad y la regularidad de ciertas acciones humanas, justo las que son «resultado de causas amplias y generales que actúan sobre los agregados de la sociedad»; tales acciones «producen ciertas consecuencias con independencia de la voluntad de los individuos que componen la sociedad; pero cuando tratamos de describir históricamente un acto individual

9. Ibíd., 60.
10. Ibíd.
11. H.T. BUCKLE, *History of Civilization in England,* 14.

nos enfrentamos con un problema diferente. Por su propia naturaleza, los métodos estadísticos se limitan a los fenómenos “colectivos”. Las leyes estadísticas no sirven para determinar un caso singular, tratan únicamente de fenómenos colectivos» [12]. Las leyes estadísticas (como las que indican el índice del suicidio en algunos países) no son *fuerzas* o *causas* que producen ciertos fenómenos, sino meras *fórmulas* que los describen. Las causas pueden ser múltiples (locura, inconsciencia, o también libertad), tantas como individuos existen. Y cuando éstos son vistos como muñecos de guiñol movidos por cuerdas ocultas, desaparece su vida real y el drama de la historia. «Si el historiador nos habla de un caso individual —digamos, el suicidio de Catón—, es obvio que para la interpretación histórica de este hecho individual no puede esperar ayuda alguna de los métodos estadísticos. Su intención primaria no consiste en fijar un acontecimiento físico en el espacio y en el tiempo, sino en revelar el sentido de la muerte de Catón [...]. El suicidio de Catón no era sólo un acto físico, sino un acto simbólico. Era la expresión de un gran carácter; la última protesta de la mentalidad republicana romana frente a un nuevo orden de cosas» [13]. Un orden sostenido por múltiples libertades individuales.

5. El futuro histórico

a) *La esencia del futuro*

El futuro es lo que está por ser o, en general, el ser posible desde el presente. Sólo existe el presente; y el futuro debe ser entendido desde el presente.

Desde el presente nos las habemos con el futuro en la forma de anticipación. Esta anticipación puede ser interpretada de tres maneras, las cuales dan lugar a tres modos de entender el futuro [14]:

1. Como anticipación de una realidad existente: en este caso el futuro se convierte en una realidad actual.
2. Como anticipación de una posibilidad ideal: en este caso el futuro se convierte en un ente de razón.
3. Como anticipación de un posible real: en este caso el futuro es una posibilidad real.

1. Anticipación de una realidad actual. En esta interpretación debemos considerar tanto el sentido del presente como el sentido de la existencia del futuro. El presente no sería aquí tensión hacia nuevas posibilidades, sino algo inmóvil, ha-

12. E. Cassirer, *Antropología filosófica,* 291.
13. Ibíd., 292.
14. Cfr. A. Millán-Puelles, *Ontología de la existencia histórica,* 90-109.

cia lo cual se aproximaría el futuro: algo quieto que aguardaría la llegada de lo por venir. Por su parte la existencia lejana del porvenir sería tal que se adelantaría por sí misma hacia el presente: el futuro caminaría hacia el presente quieto. Aquí, el futuro está siendo ya. A esta interpretación se le debe objetar que el futuro no está siendo. Incluso tiene menos realidad que el pasado: éste tuvo una realidad, ya fue, aunque ahora no la tenga.

2. Anticipación de una posibilidad ideal. Ahora se interpreta también tanto el sentido del presente como el sentido de la existencia del futuro. El presente no estaría ya clausurado en la mera quietud; se encontraría en tensión hacia adelante, trascendiendo. Pero la existencia del porvenir sería sólo mental: el futuro tendría la misma existencia intencional, meramente mental, que la del acto de anticipar la idea. Su existencia consistiría en «estar enfrentado mentalmente», intencionalmente, a la inteligencia que lo piensa: se trataría de la existencia de un ser pensado, de un ente de razón, limitado a ser mentalmente objetivo. Tampoco es éste el futuro.

3. Anticipación de una posibilidad real. También en esta interpretación debe verse tanto el sentido del presente como la existencia del futuro. El presente está en tensión, trascendiendo abiertamente hacia adelante. La existencia del porvenir no es sólo mental: el futuro no agota su entidad en ser simple presencia mental, porque aparece además como viable. No por ello posee una existencia real; el futuro implica una negación de realidad: todavía no es.

Esta anticipación no reduce el futuro a mera existencia mental o pura existencia real, pero lo presenta como viable, apoyándose para ello en las posibilidades reales que el pasado ha legado.

Hay, pues, en el futuro una estructura integrada por dos caracteres: una exigencia existencial —el futuro no es el puro ser posible o un mero ente de razón; no es un estricto poder ser, sino un haber de ser: exige llegar a ser— y una actual negación de existencia. Si el pretérito niega la conservación de la existencia, el futuro deja de ser futuro cuando empieza a existir. A su vez, esta negación de existencia implica dos aspectos: Por una parte, la negación de su ser físico actual; o sea, el futuro no tiene aún la existencia física del presente. Por otra, la negación de su ser metafísico de futuro: sólo puede ser futuro lo que ha de dejar de serlo. Pues el futuro del futuro es el pasado. Ha de ser, porque exige ser. Haber de ser implica que se pierda ese carácter de haber de ser. Carece de sentido un futuro eterno.

En resumen, sólo pasa a la realidad aquel posible que a su mero poder-ser añade cierta exigencia de ser. La historia es un modo de este tránsito de lo posible a lo real, fundado a su vez en la presencia de posibilidades reales.

b) *Futuro y posibilidad*

Futuro histórico no es, pues, cualquier cosa que pueda venir. Figura como lo que aún no es, pero hay potencia para realizarlo. Esta potencia es, de una parte, la nuda potencia para ser de las facultades y de las cosas reales y, de otra, todas las posibilidades reales con que las facultades cuentan. El futuro está constituido por el conjunto de posibilidades que estructuran nuestra situación histórica: futuro es aquello con lo que puedo contar[15].

Estas tesis se explican desde la esencia abierta del hombre. Pues el hombre está abierto al futuro no de un modo unívoco como el animal, sino por tanteos y esbozos, por proyectos libres. El modo en que el hombre está abierto es el proyecto (bien el de mis antepasados, bien el mío propio). No cualquier estado venidero es futuro, sino aquel que se anuncia en el presente con la carga de proyectos hacederos. El futuro que pretendo ser sólo adquiere sentido desde las posibilidades con las que cuento en el presente.

Proyectar un futuro real equivale a contar con las posibilidades reales; si no cuento con ellas, sólo habrá futuro fingido.

Hablo de futuro real cuando me atengo a posibilidades reales; y así puedo decir que dentro de un año veré con lentillas de contacto similares a las de hoy. Hablo de futuro fingido (no necesariamente falso) cuando no me atengo a estas posibilidades reales, y digo, por ejemplo, que dentro de diez años veré con un ojo mecánico. Y es que tengo ya las posibilidades con que actuaré dentro de un mes (aunque su cuadro se modifique ligeramente); pero no tengo todavía las posibilidades para dentro de diez años. Al tener el hombre una esencia abierta, cada posibilidad elegida abre unas trayectorias y cierra otras; no permite predecir las que habrá dentro de diez o veinte años.

15. Cfr. X. ZUBIRI, «Nuestra actitud ante el pasado», 296.

VI. Libertad histórica: la tradición

1. La historia como tradición

Desde el punto de vista real, la historia es *entrega*, tradición. ¿Qué significa esto?

Pueden distinguirse en el concepto de *tradición* dos aspectos: el ontológico y el psicológico, según los cuales ha de hablarse respectivamente de tradición fundante y de tradición consciente. La tradición *fundante* es la dimensión objetiva que expresa la instalación del hombre en un estilo de vida y la continuidad dentro de la comunidad de lo transmitido; su valor es ontológico, o sea, formal y existencial, como presupuesto indispensable del hombre y de la cultura, los cuales no son posibles sin tradición. La tradición *consciente* expresa la conciencia que el individuo tiene del proceso de heredar, o sea, la percatación de que los contenidos habidos son heredados, de modo que el individuo se considera como eslabón vital unido con generaciones anteriores. Hablemos ahora de la primera.

Todo lo que, como suceso histórico, ha sido vivido afectiva o intelectualmente se deposita silenciosamente en el hondón del alma, y allí se organiza a oscuras como hábito, como posesión estable. Se trata de un proceso de sedimentación constante, aunque lenta y tamizada, de la realidad en nuestra intimidad. Este poso se convierte en un contenido durable, agazapado en los sucesos cotidianos. Lo que fue quizá acto reflejo es ahora espontáneo. Y se organiza, habitualizado, contribuyendo a crear un fondo continuo en forma de actitudes y creencias permanentes para nosotros. Por esta entrega o «tradición» se origina la personalidad intrahistórica, la cual aflora a su vez hacia el exterior. «*Tradición,* de *tradere*, equivale a «entrega», es lo que pasa de uno a otro; *trans,* un concepto hermano de los de *transmisión, traslado, traspaso*. Pero lo que pasa queda, porque hay algo que sirve de sustento al perpetuo flujo de las cosas»[1].

1. M. de Unamuno, *En torno al casticismo,* 40. Unamuno buscó en la teoría hegeliana del espíritu objetivo y en las doctrinas evolucionistas de la época, especialmente en la de Spencer —autor que

Lo que determina a un sujeto individual en su identidad, en su distinción de otro hombre, es un principio de unidad (tanto en el espacio como en la acción) y un principio de continuidad [2], ofrecido éste en la memoria profunda; de modo que, como dice Unamuno, *la memoria es al individuo lo que la tradición es al pueblo*: «La memoria es la base de la personalidad individual, así como la tradición lo es de la personalidad colectiva de un pueblo» [3].

La tradición, pues, desde un punto de vista ontológico, manifiesta dos momentos estructurales: en primer lugar, *instala* al nacido en un estilo, en una forma de vida (incluso el hecho de que los padres lo dejen abandonado en un desierto es una instalación en una forma de vida: el hombre nace necesariamente dentro de un estilo de vida). En segundo lugar, la tradición es *continuación* en el estilo de vida. Al nacido se le entrega algo por los progenitores, a saber, el estilo, pero ese estilo, por ser entregado —como dice Zubiri—, muestra una continuidad.

No es infrecuente toparse con la idea de que la acción transformadora del hombre concluye en el individuo y no se transmite en el tiempo de generación en generación. La dinámica de mutaciones comenzaría entonces «ab ovo» en cada sujeto: la acción carecería de dimensiones de continuidad. Contra este tipo de opinión alzó varias veces su voz Ortega y Gasset [4]. Efectivamente la acción transformadora del hombre tiene continuidad. La mutación que hay de una época a otra implica un ligamen ontológico, que es la tradición.

Tradición es la línea de la transmisión de los caracteres adquiridos por libertad, es la continuidad del proceso operativo específicamente humano, en virtud de la cual se lega al futuro algo que pervive, una vez desaparecido quien lo creó: el pasado es así un legado, del que el hombre puede disponer.

En la tradición entran tres elementos fundamentales, a saber: el sujeto que entrega, el que recibe y lo entregado mismo. Lo entregado se nombra también con el mismo término de «tradición»: los latinos lo llamaban «traditum», cuando lo miraban desde el sujeto receptor, y «tradendum», cuando lo miraban desde el sujeto transmisor. Lo «traditum» es todo lo que en el ámbito de la existencia humana aparece como posibilidad apropiada o elemento posibilitante: un conocimiento, un principio jurídico, una canción o un uso.

Los sujetos que se conectan en la tradición pueden ser individuos o generaciones. En cualquier caso no están en relación de influjo mutuo. La tradición no es un fenómeno de ida y vuelta, o en el que quepa la reciprocidad. En la tradición no hay un intercambio de ideas, opiniones o usos. Por lo mismo, no es la tradición un diálogo (o conversación): pues, aunque hubiera diálogo, éste no constitu-

él había traducido—, un apoyo doctrinal a su tesis sobre la tradición: ésta sería paralela a la transmisión hereditaria de los caracteres de la raza.

2. Cfr. R. Specht, «Funktionen der Tradition», 89.
3. M. de Unamuno, *Del sentimiento trágico de la vida,* 721.
4. J. Ortega y Gasset, *Un rasgo de la vida alemana,* 202.

ye la esencia de la tradición. Finalmente, por ello mismo, no es la tradición un fenómeno que puede absorberse en el de educación; en la educación hay un encuentro dialógico en el que el discente recibe algo del docente. Pero el que en la tradición percibe no habla propiamente con el otro: simplemente oye y recibe: queda instalado en un estilo de vida; sólo habla el que entrega. En el diálogo los dos interlocutores son al mismo tiempo, aunque la respuesta sea siempre posterior a la pregunta; mas, en la tradición, el receptor se comporta formalmente como miembro o representante de una generación posterior[5]. Este aspecto de continuidad es constitutivo de la tradición.

2. La conducta libre

Tanto la entrega como la recepción —esas dos dimensiones de la tradición— son posibles por la libertad. Asimismo, todos los «tradita» tienen en común la cualidad de poder ser recibidos en el marco de una libertad, cuya índole explicaremos.

La libertad es aquí entendida en su triple sentido: como libertad fundamental, como libertad de arbitrio y como libertad moral. La primera es la indeterminación o abstracción en que el hombre se encuentra respecto de sus propias necesidades naturales; la segunda es la propiedad de libre elección que nos hace ser dueños de nuestras decisiones; la tercera es el efecto o resultado de una volición deliberada, algo que el hombre mismo elige: es la libertad que el hombre activa y libremente se da[6].

Veremos que estos tres sentidos se implican en la tradición y, por lo tanto, en el hecho histórico.

Para entender la relación de la tradición con la libertad fundamental, conviene comenzar comparando la conducta humana con la conducta animal, pues sólo en el hombre se da la tradición.

A través de las investigaciones llevadas a cabo sobre la relación que el animal guarda con su entorno, puede concluirse que el organismo animal está especializado, adaptado unívocamente a una porción del medio, llamada perimundo (*Umwelt*) por Uexküll.

El perimundo no es traspasable por el animal, puesto que sus sensaciones no lo ponen en contacto con un mundo objetivo, sino con unas señales o disparadores («Auslöser»). El animal, en tanto que posee esquemas de acción instintivos, responde infaliblemente; y en tanto que posee esquemas de captación, selecciona automáticamente, como a través de un filtro o red, lo que de la circunstancia le interesa.

5. Cfr. J. Pieper, *Überlieferung,* 21-25.
6. Cfr. A. Millán-Puelles, *Economía y libertad*, 17-57, 145-175, 233-246.

Pero adviértase que el perimundo no es lo que el animal selecciona de un mundo que fuese previa y universalmente conocido por él; como si para el animal las cosas estuviesen dotadas de cualidades generales, de entre las cuales pudiese elegir unas cuantas. Para el animal sólo existe lo que se refiere a sus órganos e instintos: lo demás no existe para él, pues únicamente cataliza a través de sus órganos lo que tiene significado biológico.

Así, la respuesta no es dada propiamente por el animal, sino por la especie: ésta es como un gráfico, en el que se inscribe todo lo que se puede percibir.

De ahí que las mismas cosas tengan distintas valencias en distintos recortes del perimundo, incluso para un mismo animal; las cosas carecen para él de identidad objetiva. Por eso el animal acoge una pregunta del perimundo cuando puede escucharla; y su respuesta agota tal pregunta. Recordemos tres ejemplos: la araña hembra devora al macho después del apareo. Antes del apareo, el macho emite características eróticas; después, emite sólo características culinarias. La garrapata hembra tiene tres sentidos: el de la luz, el del olfato y el de la temperatura; con el de la luz se orienta hacia una rama; con el del olfato y el de la temperatura se informa cuando pasa debajo de la rama un animal de sangre caliente, sobre el cual se deja caer para chupar su sangre. La lagartija capta sólo el leve ruidillo del follaje, pero no se inmuta por un pistoletazo. En los tres casos, el animal reacciona tan sólo a los estímulos adecuados a su organización biológica, estímulos que, por otra parte, son un empobrecido recorte de la riqueza objetiva del medio.

Comparado con el animal, como ha dicho Scheler, el hombre no tiene perimundo (*Umwelt*), sino *mundo* (*Welt*), está orientado al objeto por el objeto mismo, sea de modo cognoscitivo, sea sentimental o volitivo: está rodeado de objetividades estrictas[7]. Desde esta comparación, cabe afirmar que al hombre le faltan los instintos que le dicten en cada caso cómo ha de comportarse en una situación[8]. La conducta del hombre en el mundo no es automática, sino una actuación optativa, la cual supone que el mundo se da objetivamente, o sea, tal como es, por encima de conexiones vitales; además, el mundo se le da universalmente, mantenido a lo largo del tiempo y del espacio[9].

3. La apertura del hombre al mundo

La antropología moderna intenta explicar esta apertura del hombre al mundo mediante la idea de la no-especialización. En efecto, el animal, en todos sus órganos y conductas, está especializado al perimundo como la llave a la cerradu-

7. Cfr. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie,* 9-41.
8. Cfr. E. Rothacker, *Philosophische Anthropologie,* 73-75.
9. Cfr. E. Hengstenberg, *Philosophische Anthropologie,* 11-12.

ra; al hombre, en cambio, la naturaleza no le dicta orgánica o instintivamente cómo debe conducirse. Esta apertura o no-especialización ha sido interpretada fundamentalmente de dos maneras: como manifestación de un déficit y como expresión de una plenitud.

a) *La no-especialización como déficit*

Ya los medievales conocían una teoría, que Santo Tomás formula así: «Es perfecto aquello a lo que nada le falta. Ahora bien, el cuerpo humano carece de más cosas que los cuerpos de los demás animales, los cuales poseen para su protección la piel y las armas naturales que faltan al hombre. Luego la disposición del cuerpo humano es la más imperfecta» [10].

Modernamente ha tenido fortuna la susodicha teoría, conectada a la hipótesis de la evolución. En concreto Bolk sostuvo que la forma de constitución humana tiene carácter fetal, o si se quiere, se parece más a los embriones de los póngidos y a los jóvenes monos (que muestran características menos pitecoides y más humanas) que a los monos adultos. Y es que hombre y mono actuales no provienen de un antecesor simio, sino de un antecesor común no tan especializado.

Gehlen, siguiendo a Bolk en parte, afirma que el hombre es un ser abierto al mundo y que, por esta apertura, se diferencia esencialmente del animal, que está adaptado al perimundo. ¿A qué se debe esta apertura al mundo? A un hecho negativo, a una carga, a una imperfección. El hombre es un «ser deficitario» («Mängelwesen»), un ser no terminado, ni fijado todavía («noch nicht festgestellt»). La tarea fundamental de este ser tan imperfecto consiste en permanecer vivo, en mantenerse en la existencia. Pero ¿cómo es capaz de vivir un ser deficitario, un ser físicamente indigente, carente de una mínima adaptabilidad al perimundo?

Su carácter inmaturo le impone el ser tarea para sí mismo, situación que cumple mediante la acción. Para mantenerse en la existencia debe actuar; y para actuar tiene que conocer. El conocimiento es una posibilidad que el hombre saca de sí mismo, en la medida en que tiene que actuar: no es anterior o posibilitante de la acción. «En contraposición a todos los animales mamíferos superiores, el hombre está determinado morfológicamente por deficiencias que, en estricto sentido biológico, se definen como falta de adaptación al medio, falta de especialización, primitivismos, es decir, determinaciones que definen un ser rudimentario y esencialmente negativo. Su cuerpo carece de la natural protección capilar. Le faltan órganos naturales de defensa y, también, una adecuada constitución corporal para la fuga. La mayor parte de los animales le superan en agudeza de sentidos, la falta de verdaderos instintos le somete a un constante peligro de muerte, y du-

10. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 91, a. 3, obj. 2.

rante la infancia necesita de una protección incomparablemente larga. Con otras palabras, dentro de condiciones normales y vinculado al suelo (no arborícola), en medio de agilísimos animales con dotes para la fuga y de las más peligrosas fieras, hace tiempo que el hombre habría sido exterminado»[11].

La apertura al mundo no entraña un contenido positivo. La deficiencia es lo primario o lo más elevado; lo negativo es el fundamento; lo intelectual es sólo secundario, la compensación de la deficiencia. Pero ¿cómo puede de la deficiencia sacar fuerzas de flaqueza?, ¿cómo el vacío puede ser productivo de actitudes? Sólo puede hablarse de déficit allí donde existe una «exigencia» no cumplida. La pérdida de la visión en un perro es indudablemente una deficiencia, pues por sus estructuras exige el pleno desarrollo de la vista; pero la ausencia de los ojos en un topo no es en modo alguno una deficiencia, pues por su estructura el topo no exige la vista: su perimundo no es de colores, de claridades o contrastes visuales, sino de aspectos táctiles. ¿O es que Gehlen pretende decir que el hombre es deficitario porque sus estructuras exigen llegar a ser un animal?

b) *La no-especialización como suficiencia*

Que el hombre tenga exenciones adaptativas ha sido reconocido desde siempre: «a natura nudus institutus», afirmaba Santo Tomás[12]. Para explicar esta desnudez, Gehlen recurre a la mera forma visible y la entronca con una deficiencia.

Mas lo que Gehlen llama «carencia», ¿no se derivará acaso de disposiciones internas positivas? Si el hombre tuviera lo que Gehlen dice que le falta, quedaría detenido en su proceso de desarrollo. La naturaleza no es para el hombre una madrastra, sino una sabia madre que le ha dado un principio interno, una forma, distinta de la que rige al animal. La no-especialización no es una falta, sino la expresión normal de un principio por cuya virtud no se necesita la especialización, o para el que la especialización sería un estorbo. El despliegue de tal principio no es una indemnización o compensación de deficiencias biológicas. Así pues, la inespecialización es el correlato necesario de un principio que trasciende hacia el mundo y se llama *espíritu:* de ahí que los órganos del hombre tengan una aplicación muy variada.

La tesis antropobiológica de Portmann ayuda a entender lo dicho. Indica este autor que así como los animales nacen prácticamente equipados, maduros, el hombre necesita para lograr una madurez parecida un período de 20 años[13]. Es fisiológicamente natural para el hombre nacer prematuramente. Los mamíferos su-

11. A. Gehlen, *Der Mensch,* 33.
12. Tomás de Aquino, *C.G.*, III, c. 22.
13. Cfr. A. Portmann, *Zoologie und das neue Bild des Menschen,* 29-38, 44-45.

periores alcanzan ya en el útero materno la evolución que el hombre realiza en el primer año de vida. El hombre es un parto prematuro. La extremosa lentitud de su maduración contrasta con la celeridad de crecimiento del cerebro y del cuerpo humano en el primer año de vida. En este primer año, la velocidad de desarrollo sigue siendo la misma que tenía cuando era feto. Pero ya la placenta nutricia no le ofrece aquella seguridad de alimento y protección. Se ve dramáticamente obligado a continuar creciendo con igual celeridad que en el útero. Pero en este primer año el niño puede desarrollar nada menos que las cualidades que le hacen hombre (marcha erecta, manipulación y distinción de objetos, esbozo de palabra) gracias a que sus padres lo amparan. He aquí el profundo significado antropológico de la retardación.

El hombre no es tan desvalido como el nidícola nato; en el roedor la mielinización comienza después del nacimiento; en el hombre comienza en el noveno mes de vida intrauterina y ya está muy desarrollada en el momento del parto: los nervios y los órganos de los sentidos están entonces muy avanzados. Gracias a esta circunstancia de ser un producto prematuro, el hombre tiene una gran capacidad de ser modelado por su ambiente maternal. Pues está ordenado anatómica y fisiológicamente a una conducta específicamente humana por un contacto social.

Según todos los criterios biomorfológicos debiera permanecer como unos doce meses más en el seno materno. Y no está todo ese tiempo porque en él hay instancias que rebasan el nivel de los simios. Su primer comportamiento es ya comportamiento cultural. Lo mismo hay que decir de su maduración somática y psíquica, que dura 19 años [14].

Al sentar Portmann la tesis de que el hombre es un «prematuro fisiológico», corrobora que el mundo humano se va adquiriendo por la tradición.

Al carácter plástico de la organización humana no lo llamó Santo Tomás «prematuridad» deficiente. Utilizó un término más adecuado: «teneritudo», la cualidad de ser tierno y delicado, cualidad que es propia del niño. Pues bien, así di-

14. ¿Cuál es el significado antropológico —se pregunta Portmann— del desarrollo humano en su primera etapa? Y responde: «El hecho de que nuestro primer año muestre una velocidad de crecimiento propiamente fetal, y que además nuestro cerebro alcance al final de dicho año el estado de desarrollo que en otros mamíferos superiores es característico en el momento del nacimiento, estos y otros hechos hacen que nuestro primer año sea una época muy especial, un específico año extrauterino que el auténtico hombre-animal debiera pasar en el seno materno. En la segunda mitad de este primer año aparecen las características que determinan, de una forma muy especial, lo genuinamente humano: la posición erecta, el habla y la actuación intencionada. La circunstancia de que estos esenciales aconteceres se inician en una época que para el típico mamífero superior transcurre en el útero, nos hace sospechar que para el logro de las particularidades más típicamente humanas resulta necesaria la colaboración del grupo social: no existe la erección del cuerpo, si no se la estimula, si no se da la ayuda del grupo; tampoco aparece el habla si no se dan estas mismas circunstancias sociales: y no existe una conducta plenamente intencionada si está ausente el efecto de un mundo social humano». A. PORTMANN, «Significado antropológico del período de desarrollo humano», 795.

ce el Aquinate: «Los cuernos y uñas, armas propias de algunos animales, la consistencia de la piel, la profusión de pelos o plumas que cubren a otros, demuestran la abundancia de elementos terrenos que no se concilian bien con la índole proporcionada ("aequalitati") y tierna ("teneritudine") de la complexión humana. Por ello no le pertenecían estos elementos, y en su lugar tiene la inteligencia y las manos, de las cuales puede servirse de mil maneras para buscarse las armas, vestidos y demás elementos necesarios para vivir» [15].

Gehlen afirma que el cuerpo deficitario se va construyendo un alma de compensación: el alma es resultado de la acción. Pero ¿no cabría plantearse la cuestión de si no será más bien el espíritu el que se construye un cuerpo? De responder afirmativamente habría que aceptar también que el espíritu no es simple complemento, sino determinante del cuerpo, infiltrado en éste para disponerlo conforme a las exigencias de su principialidad. Con un estilo lapidario y sobrio sentencia Santo Tomás esta cuestión, afirmando que «el cuerpo humano tiene una óptima disposición, la conveniente a tal forma y a tales operaciones [...]. Pues el fin próximo del cuerpo es el alma racional y las operaciones de ésta» [16].

El hombre carece de especialización tanto desde el punto de vista de su conocimiento y de su voluntad (que son facultades abiertas a la verdad y al bien universales), como desde el punto de vista de la conducta (ya que no tiene un equipo instintivo que le determine a aplicar o a interrumpir sus facultades). Porque «el alma intelectiva, al poder comprender el universal, tiene capacidad para lo infinito. Por eso no podía la naturaleza imponerle determinadas apreciaciones naturales, ni tampoco determinados medios de defensa o abrigo, como a los otros animales, cuyas almas tienen percepciones y capacidades determinadas a lo particular. Pero en su lugar, posee el hombre de modo natural la razón y las manos, que son el órgano de los órganos, ya que por ellas puede preparar variedad infinita de instrumentos en orden a infinitos efectos» [17].

Porque si nos fijamos en la mano del hombre, tendremos que decir, con Heidegger, que, lejos de ser inespecializada, es más bien omniespecializada [18]. Por tanto, la inespecialización es negativamente sólo falta de determinación unívoca y fija; pero positivamente es libertad, pues el hombre está libre de instintos y es libre para determinarse; que son los dos sentidos, el fundamental y el psicológico que la libertad tiene, y sobre los cuales se funda la libertad moral.

15. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 9l, a. 3, 2m.
16. Ibíd., I, q. 91, a. 3.
17. Ibíd., I, q. 76, a. 5.
18. «La mano no sólo aprehende y coge, no sólo presiona y empuja. La mano ofrece y recibe, y no solamente objetos, sino que se da a sí misma y se recibe a sí misma en la obra. La mano mantiene. La mano sostiene. La mano designa, probablemente porque el hombre es un signo. Las manos se *pliegan* cuando este gesto ha de transportar al hombre a la gran sim-*plicidad*. Todo esto es la mano y es la verdadera obra manual». M. Heidegger, *¿Qué significa pensar?,* 21.

4. Libertad fundamental y tradición

Por libertad fundamental (o libertad trascendental, en terminología de Kant y Heidegger) hay que entender la indeterminación en que el hombre está respecto de sus propias necesidades naturales, precisamente por la apertura trascendental de la inteligencia y de la voluntad a la verdad y al bien universales.

Esta libertad hace posible la amplitud indefinida del horizonte de las necesidades humanas, frente al estrecho repertorio de las necesidades del mero animal. Así, sentir hambre es necesitar comer algo, pero esta necesidad no le señala al hombre lo que hay que comer: frente a ésta y otras necesidades similares el hombre tiene la capacidad de autodeterminarse. Precisamente porque no está determinado previamente a una o a un grupo de ellas.

No significa esto que el hombre no esté mediado por circunstancias materiales, sino que puede trascenderlas. Tampoco se indica con la noción de «libertad fundamental» que el hombre carezca de una necesidad natural de ordenar el uso de los medios con que cuenta para subsistir, sino que la ordenación de dicho uso no es meramente natural, pues se trata de una necesidad indeterminada o abstracta. Es necesario y natural que el hombre tenga que hacer ordenaciones, pero no es necesaria la forma de ellas: el hombre tiene que determinarla.

Por lo mismo se puede adelantar ya que la tradición es necesaria en cuanto al *ejercicio*, pero no lo es en lo que atañe a la *especificación* de sus contenidos, aunque unos tengan más perdurabilidad que otros. El hombre es necesariamente «tradicional», aunque sea él mismo quien puede configurar libremente la «tradición».

De esta simple observación puede concluirse ya la inviabilidad del «materialismo histórico», pues el quehacer humano no se vincula necesariamente a unos procesos materiales determinados y fijos: es libre. Pero también es inviable el «antimaterialismo histórico» puesto que el hombre tendrá siempre relación con algo material, aunque esa relación no esté determinada unívocamente a una sola y misma cosa.

De manera que el hombre no está de suyo limitado a ningún elenco concluso de necesidades ni de medios para satisfacerlas. Esta falta de limitación no es una deficiencia, sino positivamente una apertura de la actividad humana a las necesidades y a los medios más diversos y expresa la libertad fundamental del hombre, en el sentido de una irrestricta amplitud de posibilidades.

La libertad fundamental constituye una condición imprescindible que posibilita la libertad psicológica o de libre arbitrio, la cual no es más que la propiedad que la libre elección tiene de hacernos dueños de nuestras decisiones. La actividad humana sobresale por encima de la acción instintiva necesitante, no libre, aunque esté ligada a cierta necesidad. En virtud de la libertad de arbitrio, el hombre domina ciertos actos suyos y se vive a sí propio como el origen de ellos, no tan sólo como el escenario en el cual se ejecutan.

Por último la libertad moral es el efecto o el resultado de una volición determinada, algo que el hombre mismo elige: libertad esencialmente humana, por ser el mismo hombre quien activa y libremente se la da; no está dada con la índole específica del hombre, sino que es un bien que éste puede conquistarse. El hombre posee de manera innata la capacidad de elegir; a ella podemos añadirle el hábito de usarla correctamente. Tenemos capacidad para ello; luego actualizar esa capacidad, o poseer dicho hábito, es un bien para el hombre, puesto que para él es un bien el recto uso de su capacidad de elegir. La libertad moral se adquiere contando con la libertad de albedrío y es una estabilidad o permanencia, o sea, tiene la índole de un hábito, el cual expresa un valor positivo y perfectivo del hombre. Todas las virtudes morales proporcionan esa libertad moral.

Dado que tanto la libertad moral como la de arbitrio se fundan en la libertad fundamental, para el caso del hecho histórico vamos a considerar esta última.

Dijimos que el animal es gobernado por los instintos fijos de su especie, heredable biológicamente, y su conducta no varía cuando es cuidado por seres de distinta especie. Pero el gobierno del hombre, por ser trascendentalmente libre, no se debe a los instintos; esto no quiere decir que, cuando es pequeño, su conducta carezca de régimen; pero el régimen en cuestión no es el del instinto, sino el de las opciones y creaciones de quienes lo cuidan: modos de hablar, vestir, habitar, pensar y sentir van gobernando su conducta. O sea, se rige por los modos o las formas de estar en la realidad los humanos, formas que fueron elegidas por los antepasados y, al conservarse, posibilitan incluso biológicamente al nacido para vivir. Tales creaciones no se heredan biológicamente; aunque sí se heredan de otro modo. A esta herencia no biológica se llama tradición.

El orbe de creaciones intelectuales, morales, o de cualesquiera otra índole, se transmite a las nuevas generaciones, posibilitando su conducta[19]. A tales creaciones, en tanto que instalan al nacido en una forma de realidad, se les puede llamar *estilos de vida*. Lo que la tradición transmite no son esquemas instintivos específicos, sino estilos de vida, «formas de estar en la realidad» (Zubiri). La transmisión genética no instala plenamente en la vida al nacido. La instalación equivale a hacerse cargo de la realidad. Por la sola transmisión genética el nacido no se hace cargo de esa realidad a la que queda abierto. La instalación ocurre, pues, por libertad. Libertad que se dirige no a una cosa en concreto, sino a un modo de estar en realidad (Zubiri), a una figura de realidad (Ortega), a un estilo de vida (Rothacker, Spranger). Con las cosas elegidas se determina el estilo.

Mi constitución genética no permite que sea una sola determinación la posible de elegir. «Un» estilo no es genéticamente transmisible, pues la dotación genética que tengo me deja abierto a la realidad irrestricta. El niño, que nace dotado de una libertad fundamental o trascendental, no puede usar todavía de su libertad de arbitrio. No obstante, como no nace determinado o fijado como el animal, tiene

19. Cfr. J.G. HERDER, *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* 260.

que comenzar siendo determinado por el estilo de los padres, estilo —éste sí— que fue en parte objeto de opciones libres; desde esta determinación, lo acogerá, lo transformará o lo rechazará.

La tradición es tanto el acto mismo de la entrega como el producto entregado. La necesidad que el hombre tiene de verse sometido a la entrega de estilos de vida debe llamarse *historicidad*.

5. Instinto, razón, tradición

Con el cambio externo de las circunstancias, no tiene el hombre que cambiar su especie biológica —cosa que ocurre con los animales por mutación genética—: lo que él tiene que cambiar es su estilo de vida. En lugar de las variaciones animales están los estilos de vida, las formas de estar en la realidad. Por eso, el hombre es el ser que se extiende sobre toda la tierra, pues se ajusta a todas las condiciones; mientras que la extinción de las especies animales sobreviene cuando las conductas estereotipadas no se ajustan ya a las nuevas condiciones.

La tradición es algo exclusivamente humano. Esto lo han reconocido muchos contemporáneos, por ejemplo Toynbee[20]. Este autor ve la grandeza de la tradición en su modificabilidad: «ésta es tan necesaria a la naturaleza de la tradición, como esencial es la fijeza a la naturaleza del instinto»[21].

Sin embargo, el hecho de que la tradición sea exclusivamente humana no debe llevar a ver en ella la raíz específica por la que el hombre se diferencia del animal. Esta raíz es justamente la razón en sentido amplio, o sea, la facultad espiritual de conocer y querer todas las cosas; ella origina la libertad trascendental, de la cual es expresión la abierta estructura psicosomática del hombre; ella hace posible también la tradición. De no reconocer este principio fontal, se hace imposible explicar el fenómeno de la tradición como entrega que se hace dentro de un ámbito no delimitado por el estrecho esquema del instinto. Ese ámbito constituye el objeto formal de la razón espiritual, en el cual se mueve la libertad fundamental del hombre.

Precisamente Leszek Kolakowski enfatiza de tal suerte la distinción entre razón y tradición que acaba haciendo de la razón un órgano común a las especies animales en general, incluido el hombre. La tradición queda entonces convertida en el elemento específico diferenciador de lo humano. «La razón —dice Kolakowski— es la facultad de reunir y seleccionar información sobre el mundo y de aplicarla prácticamente. La tradición es el cuadro en el que los valores son conservados y entregados. La facultad de adquirir nueva información sobre el mundo y de aplicarla prácticamente no es una propiedad específicamente humana,

20. Cfr. A. Toynbee, «Tradition und Instinkt», 35-37.
21. Ibíd., 49.

sino la propiedad de cualquier sistema nervioso. Lo específicamente humano es, por el contrario, la capacidad de acumular nueva información por medio de generaciones y de transmitirla a las siguientes. Los animales no son capaces de transmitir el saber que se han apropiado individualmente a su descendencia o a otros individuos. El lenguaje y la escritura posibilitan que se pueda acumular el saber y que cada generación pueda hacer suyos los bienes de información de las generaciones precedentes en una forma abreviada. Sólo así la razón se convierte en una facultad humana, en el sentido de que los resultados de su trabajo se capitalizan en el género humano»[22].

Este enfoque de Kolakowski lleva derechamente al relativismo cultural y gnoseológico: la razón sería un órgano incapaz de cribar u orientar la tradición y de establecer una escala de valores con vigencia suprahistórica[23]. Aparte de este grave reproche que se le debe hacer a Kolakowski, tanto él como Toynbee han puesto de manifiesto que por la tradición la vida del hombre no empieza nunca desde cero; porque desde su nacimiento se encuentra el hombre en un estilo de vida, el de su respectiva comunidad, el cual le marca un rumbo determinado[24].

Por su constitución psico-orgánica, el hombre no tiene perimundo, sino mundo: está abierto a la realidad, en la cual tiene que estar mediante un estilo de vida; está apoyándose en el estilo transmitido para aceptarlo o rechazarlo. El «estar apoyado» constituye el «ser tradicional» del hombre, o si se quiere, la historia como tradición. Contando con ella el hombre no empieza desde el principio para orientarse en la vida, sino que comienza montado en las inquisiciones y decisiones perpetuadas por tradición: nos es natural ser históricos, y en nuestra vida hay menos cosas basadas en la predisposición natural que en el uso acuñado históricamente[25].

6. El estilo de vida

Aquello a lo que de hecho la vida está abierta es el estilo, la forma de estar en la realidad por opciones. La instalación en «un» estilo de vida no acontece por transmisión genética, sino por tradición, puesto que dicha instalación es entrega o legacía de opciones. Lo importante, empero, no es aquí el contenido de la tradi-

22. L. Kolakowski, «Der Anspruch...», 2.

23. De parecido modo se expresa Nicolai Hartmann cuando afirma que la tradición funda la vida humana y se prolonga como un «continuo» que se distingue tanto del continuo de la «herencia» biológica —la vida se prolonga continuadamente, aunque el individuo portador de vida sucumba—, como del proceso de la «conciencia» individual —la vida psíquica despierta en cada individuo como algo nuevo que no puede ser transmitido—; en la vida del espíritu hay continuidad por un camino distinto de la herencia, pues es espiritual. «Se trata de un continuo nuevo, el cual se presenta en el modo de *tradición*». *Das Problem des geistigen Seins*, 216.

24. Cfr. J. Ortega y Gasset, *Misión del bibliotecario,* 222.

25. Cfr. J.G. Herder, *Ideas para una filosofía de la historia,* 261.

ción, sino el ser mismo de la entrega, en virtud del cual la vida humana no comienza de cero, sino que está montada sobre el estilo legado (Zubiri). Dicha entrega es necesaria, pues sin ella tampoco hay vida humana plena, en su dignidad moral. Desde este punto de vista lleva razón Herder cuando afirma que «ningún individuo se ha hecho hombre por sí mismo: toda su estructura humana está conectada con sus padres mediante una generación espiritual»[26]. Si al hombre le es dada genéticamente su esencia con todas sus facultades, en cambio, le es dado por tradición el ámbito de actualización de esas facultades, en virtud del cual el hombre se configura moralmente como hombre.

El concepto de especie (biológica) queda en el ámbito natural; y es preciso un nuevo concepto que se corresponda con la dinámica del ámbito abierto del hombre. Tal concepto es el estilo, forma de estar en la realidad. Del mismo modo, dado que el concepto biológico de especie se conecta con el de filogénesis natural, también el concepto de estilo lleva aparejado el concepto de tradición. *La especie es a la filogénesis lo que el estilo es a la tradición*.

La tradición entrega un estilo, una forma de estar en la realidad. El estilo, en tanto que entregado, apoya al que lo recibe, el cual puede admitirlo, modificarlo o rechazarlo. Muestra, pues, los siguientes caracteres: *a*) El estilo es *congruente consigo mismo*, cerrado hacia dentro, unitario consigo mismo; y desde él, como de la simiente, se actúa o surge el nacido. En principio, todo hecho humano brota de él, en su sentido humano. El nómada, que habitaba en tiendas móviles, vivía la estructura de su sentido de vida con la misma armonía que el sudanés vivía la suya desde una casa de barro[27]. *b*) El estilo es *irrepetible*. Un estilo nace de otro y nunca repite miméticamente al que le ha precedido. Las formas de vida tienen un supuesto cultural y una fecha impermutables[28]. Cada generación se sitúa en un mundo cultural distinto. *c*) El estilo es *flexible*. La tradición liga al individuo, pero no rígidamente. Es verdad que el estilo recibido troquela inicialmente al individuo, de modo que la propia creatividad de éste parece minúscula comparada con el poder de aquél; mas también es cierto que gracias a la tradición puede el hombre hacer suyos todos los bienes culturales que jamás por sí mismo hubiera conseguido.

La historia es, pues, tradición o entrega de estilos (de modos de estar en la realidad). La historia, como tradición, es un nexo ontológico: no de continuidad de realidad, sino de continuidad de posibilitación, como dice Zubiri: un momento viene después del anterior y está apoyado en él; cada posibilidad real se apoya en la anterior. Ahora bien, esto significa que la tradición no es una simple entrega de *estilos*; sino la entrega de un estilo *posibilitante*; en la entrega el estilo se hace principio de sucesos.

26. Ibíd., 261.
27. Cfr. J. Ortega y Gasset, *Las Atlántidas,* 300.
28. Cfr. Íd., «Prólogo» a *Veinte años de caza mayor,* 480.

VII. Socialidad histórica: el individuo

1. Individuo y sociedad

El hombre, en cuanto histórico, está afectado intrínsecamente por una relación social, unido a sus semejantes. Los latinos habían distinguido dos tipos de unión de hombres: el que constituye la *«civitas»* propiamente dicha, la cual enlazaba con nexos profundos y necesarios a la multitud, y el que constituye el *«coetus»*, cuyos nexos son simplemente casuales y referentes a fines particulares. Una y otro, *«civitas»* y *«coetus»*, son formas que los individuos tienen de relacionarse entre sí. ¿Cómo debe entenderse, desde el punto de vista filosófico, la relación social que afecta intrínsecamente al hombre en cuanto ser histórico?

Antes de nada, será preciso subrayar aquí dos aspectos importantes: 1.º El «estar vertido» un sujeto a los demás; y 2.º El «modo» en que el sujeto está vertido a los demás. Si lo primero es siempre necesario al hombre —lo llamaremos *alteración*[1]—, aunque no integre su esencia (diríamos que es un elemento consecutivo, mas no constitutivo), lo segundo puede ser unas veces necesario y otras veces contingente o accidental.

Las respuestas que se han dado al problema de la relación social se refieren tanto a la índole del «estar vertido», como al «modo» en que se está vertido.

2. Ensimismamiento puro

La primera dificultad que se presenta viene de aquellos que afirman que esa red de relaciones que llamamos sociedad, no es más que una *ficción*. Lo decisivo

1. Ortega había referido los términos «ensimismamiento» y «alteración» respectivamente a las conductas del animal y del hombre. Aquí se aplican a actitudes ontológicas del mismo hombre.

es el ensimismamiento ontológico. Si exponemos esta postura simplificando la tabla categorial, podremos decir lo siguiente: hay substancias, por una parte, y relaciones entre esas substancias, por otra; lo substancial es lo que descansa en sí, y no tiene necesidad de otro para existir; lo relativo es lo que necesita de otro, lo que se vierte a otro.

Los defensores del ensimismamiento puro dirían que en la realidad sólo hay individuos substanciales; lo que se llama «relación social» sería algo ideal, una mera ficción creada por los hombres mediante pacto, consenso o acuerdo. Así, la sociedad, como red de relaciones, sería una pura creación humana, sin dimensiones reales que obligaran a respetar posibles vecciones normativas que partieran de ella, como las de la ley natural. Lo real —se viene a decir— es el individuo, lo fingido es lo social. La filosofía que pretenda ver la realidad de la historia en ese producto ideal edifica en el vacío de una abstracción. Esta postura concibe la esencia de cada individuo humano como algo singular o individual: no hay una universalidad real. Tal había sido la argumentación de Ockham: el individuo es, como su nombre indica, *«in-divisum»*, cerrado y enquistado en sí mismo, sin poros por los que se comunique con los demás. No hay comunicación ontológica entre los individuos. La unidad relacional de lo social es simple ficción. Lo que se llama «el universal», como, por ejemplo, la esencia humana, carece de comunidad entitativa (no es, en la realidad, común a muchos seres). Por tanto, la esencia humana se identifica realmente con la existencia particular de cada hombre: cada individuo singular tiene su esencia particular. Lo que se llama «esencia humana» es una mera flatulencia verbal, un nombre impuesto por el decir humano. Igualmente, no se puede decir que exista el Estado; quienes existen son los ciudadanos que ejercen el poder. De modo que el deber para con el Estado viene a coincidir sin residuos con el deber para con el jefe supremo.

En el aspecto filosófico, el ensimismamiento puro se apoya en un optimismo exagerado; piensa que el hombre es bueno por naturaleza, de modo que en la soledad de su autonomía, en su constitución autárquica, sin vínculos que obliguen, hace la vida perfecta; por lo que le molestan las comunidades básicas, como el matrimonio, la familia, y las corporaciones superiores, como la del Estado. Toda agrupación tiene así un sentido meramente utilitario, pues expresa el interés propio: se constituye y se disuelve por convención, pacto o consenso. El Estado se reduce a ser una mera institución gendarme que garantiza a cada individuo el mayor campo de acción posible.

Se puede contraargumentar al ensimismamiento puro observando que la esencia es, en las cosas finitas —y el hombre es finito—, distinta de la existencia. Cuando en el sujeto humano acaece una transformación existencial, su esencia permanece siempre la misma. «Animal racional», esencia del hombre, es un universal inmutable en las peripecias de los singulares. Sólo por su unión a una existencia movediza y cambiante adviene y transcurre la esencia, de suyo inmutable. Pues bien, todo individuo, por razón de su esencia, está en una *comunidad onto-*

lógica y, por tanto, está *entitativamente vertido a los demás*. La naturaleza humana es esencialmente la misma en todos los hombres.

La historia, desde el ensimismamiento puro, se convierte en una incesante batalla entre intereses privados. La sociedad, en su constitución y en su despliegue temporal, no es otra cosa que una situación de «necesidad racional», un invento exigido para satisfacer convenientemente las necesidades individuales. En contra de esta tendencia, F. Braudel decía que «el individuo constituye en la historia, demasiado a menudo, una abstracción. Jamás se da en la realidad viva un individuo encerrado en sí mismo; todas las aventuras individuales se basan en una realidad más compleja, una realidad "entrecruzada", como dice la sociología»[2]. No se puede sobrestimar el papel del individuo en detrimento de su dimensión necesariamente social.

3. Alteración pura

Si se exagera la unidad entre los hombres, concibiéndola como universal real que engloba a los singulares, estaremos en el polo opuesto: en la pura alteración. En este caso, lo social es algo real, definible incluso como sustancia. La unidad relacional deja de ser ficción para convertirse en un Saturno que devora a sus hijos. Aquí se sigue admitiendo que sólo las sustancias son reales: pero la única sustancia existente es la sociedad. Los individuos aislados son puras abstracciones, entes fingidos. En la sociedad sólo hay una cosa: el todo; los individuos son partes del todo o de la sustancia, nunca esencias plenas, como no lo son las partes de nuestro organismo: manos, pies, etc. Si la sociedad es el todo, el individuo queda convertido en simple función dentro de ese todo. El individuo es menos real que la sociedad. El individuo es un medio e instrumento de la sociedad, la cual se manifiesta como fin único.

No existe primero el sujeto y después la relación social advenediza. Primero es el todo social, la relación sistemática, la estructura unitaria; después viene, como apéndice recambiable, el individuo. Lo sustancial es el todo. La totalidad es la que tiene exigencias y requerimientos, vida propia y aspiraciones, a cuyas voces debe plegarse el singular, si no quiere dejar de ser hombre.

La historia, desde la óptica de la alteración pura, no está hecha por hombres concretos, irrepetibles e inintercambiables, sino por ideas supraindividuales, por conjuntos impersonales. Si desde el ensimismamiento se cultiva la historia de hechos o acontecimientos (*histoire événementielle,* dicen los franceses), desde la alteración se prefiere la historia «global» con bases estructurales duraderas[3], las

2. F. Braudel, *La historia y las ciencias sociales,* 26.
3. Cfr. Braudel / Labrousse / Renouvin, «Les orientations de la recherche historique», *Revue Historique,* 122, 1959, 35.

cuales obran por sí mismas y lentamente, sin delegar en personas individuales o morales su protagonismo. El objeto de la historia sería la estructura profunda, con una articulación fundamentalmente socioeconómica. No sería ésta la historia de la sociedad —de una sociedad concreta con unas gentes peculiares que tuvieran creencias y usos propios—, sino de las estructuras relativamente estables de un conjunto económico, social y psicológico.

Pero el conocimiento de la economía del pasado no es, para la historia, ni el más profundo ni el más científico, sino un conocimiento más, «tan importante como cualquier otro aspecto de la realidad histórica» [4].

Y si decimos que es una «abstracción» el individuo que fue Platón cuando queda separado del ambiente y de la sociedad real en que vivió, hay que atribuir con igual razón la misma «abstracción» a la «estructura social» definida como equilibrio de unas fuerzas antagónicas de carácter económico, social y psicológico, una entidad menos «viva» que la persona concreta. La historia queda deshumanizada cuando no se ocupa ya de los hombres concretos, sino de cosas, de fuerzas, de ensamblajes. «¿Es acaso más real, más concreta, menos abstracta, una estructura —unas fuerzas sociales en tensión— que unos hombres constituidos en *civitas,* nación o pueblo? ¿Hay, quizás, más humanidad en una estructura que en un acontecimiento protagonizado por el hombre?» [5]. La historia no se reduce al estudio de los grupos sociales y de sus relaciones, donde el hombre figura como partícula insignificante o elemento masificado, y cuya significación histórica le sería participada por la colectividad, verdadera protagonista, en este caso, de la historia.

4. Personalismo

¿Qué es lo real, el individuo o la sociedad? ¿Cuál es el fin y cuál el medio, el todo o el individuo? Si volvemos los ojos al esquema aristotélico de las categorías, podremos obtener una solución a las cuestiones planteadas. Desde él se explica la realidad que pueden tener tanto las sustancias como las relaciones, pero según un orden jerárquico. Porque realidad en sí y por sí es sólo la sustancia, el individuo; en cambio, realidad respectiva o referencial es sólo la relación, porque precisamente descansa en los individuos.

En primer lugar conviene aclarar que lo social es una relación; dicho de otra manera: la unidad social es una *unidad de orden* o relación. Sólo cuando una serie de individuos están ordenados a un fin común, se puede decir que hay comunidad o sociedad. ¿De qué tipo es la unidad propia de esta comunidad? El todo de la sociedad es sólo unidad relativa (un orden) que abraza una multiplicidad absoluta (de individuos sustanciales): es un *todo moral*, no físico.

4. F. Suárez, *La historia y el método,* 90-91.
5. Ibíd., 100-101.

Pero siendo relativa esta unidad, ¿será necesaria e intrínseca al hombre? Por desgracia es frecuente interpretar tal relación como una realidad tangencial al sujeto mismo. Pero así no es. La unidad relativa de lo social sólo puede llamarse totalidad en un sentido amplio, porque en ella hay una multiplicidad absoluta (los individuos concretos): aquí las partes son tales en un sentido muy lato, no dándose de modo pleno y primario como partes de un todo integral (v. gr., del cuerpo humano). De suerte que en el todo social, los hombres son previamente personas y nunca se pueden subordinar como medios al fin de la comunidad.

Desde la alteración pura, la sociedad queda desfigurada como una integración totalitaria. Si la unión de personas se interpreta como un todo estricto, los sujetos humanos se constituirían como personas sólo en la medida en que figurasen como partes de un todo que los asumiera y dirigiera totalmente.

Afirmada la realidad de las sustancias individuales —y con ello, la parte de verdad del «ensimismamiento»—, hay que subrayar también la realidad de las relaciones en que se encuentran —y así también la parte de verdad de la «alteración»—. Tan real es la persona como el orden social que la engloba. Lo social no se identifica con la simple acumulación o adición externa de lo individual; la mera yuxtaposición de individuos no hace lo social. La sociedad es, más bien, la unión moral de hombres que realizan un fin que puede ser conocido y querido de todos; ese fin es justamente el *bien común*.

En la sociedad auténtica hay, pues, unidad de fin (que puede ser conocido y querido de todos) y unidad de voluntades (que realizan el bien común). Por eso, las relaciones entre los miembros de una sociedad no son de puro ensimismamiento, pues están determinadas por el bien común, o sea, por la unidad de fin. Aquí se cumple el adagio: el todo es más que la simple suma de sus partes; pero ese «más» no es sustancia, sino relación.

Cualquier acto o hecho individual adquiere significación social cuando surge en él una referencia a la causa final. Pero ésta no es una causa formal intrínseca, un principio constitutivo de una realidad física; de ser así, sin lo social el individuo estaría privado de realidad positiva: a lo sumo sería un mero instrumento del todo. Ahora bien, siendo la estructura social un todo moral, se deben subrayar en ella dos aspectos ontológicos fundamentales: por un lado, la realidad y consistencia del individuo libre que realiza eficientemente actos (el todo social no es sustancia); por otro, la sujeción a un fin que no es puramente individual (el bien común es indudablemente un fin del individuo, pero como instancia superior a lo meramente individual): por referencia a esa causa final quedan los actos humanos especificados como sociales[6].

Frente a las actitudes del ensimismamiento puro y de la alteración pura, se puede pretender ver el personalismo como término mediador: unas veces como

6. Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, «El bien común», en *Sobre el hombre y la sociedad,* 120-127.

un punto central equidistante de los extremos; otras, como una extraña mezcla o amalgama de aquellos modelos. Algo así como uno de esos personajes de fábula, mitad humanos y mitad animales, con que la fantasía puebla los mitos. Mas el personalismo no es ni término medio, ni sincrética mezcla. Porque afirma la radicalidad del individuo como persona (su ensimismamiento), como sustancia, pero también su profunda insuficiencia (su alteración). Sostiene también que lo social no es algo advenedizo y tangente a lo personal: la relación social penetra en el interior del hombre, es *necesaria* al individuo; éste no se cumpliría como hombre sin aquélla. De la sustancial individualidad brota la original aportación del singular al grupo; pero el individuo no se agota en esa relación social: en la medida en que, saliendo al encuentro de los otros (en su alteración), ofrece su contribución desinteresada, queda para sí mismo (se ensimisma), se dispone a ser más personal e individual.

Es claro que toda historia es social, pues el hombre es un ser social: nace en el seno de una sociedad y hace su vida en sociedad. Un hecho histórico no social es inimaginable. Es claro también que la sociedad no es una yuxtaposición de individuos; requiere un vínculo que los una: es la unión de muchos para realizar un proyecto de vida. Pero justo por ello, «ninguna sociedad actúa en lo propiamente histórico de un modo directo, de la misma manera que jamás el pueblo gobierna directamente. Su acción es a través de personas, físicas o morales (Estado, gremios, partidos, corporaciones, reyes, parlamentos, sindicatos, gobiernos), personas que nunca son idénticas a la misma sociedad, ni pueden confundirse con ella. Es decir, toda colectividad se expresa históricamente a través de personas o instituciones. La historia de Roma, de Atenas, de Inglaterra o de España es historia de una colectividad orgánicamente constituida en *polis,* o pueblo, o Estado, o nación; de una sociedad que es algo más que los elementos que la constituyen, porque hay un factor, o unos factores, que, además de darle unidad, la dotan de una personalidad diferenciada y peculiar» [7].

5. El sujeto de la historia

De todo esto se desprende que el sujeto de la historia no puede ser el individuo aislado; tampoco la esencia específica humana en cuanto transmisible por generación. Ni un supuesto ente colectivo que actúe por debajo de las personas. Aunque los comportamientos colectivos de los hombres puedan ser estudiados históricamente, la tarea nuclear de la historia debe consistir en estudiar el cambio histórico en cuanto producido por las decisiones libres de los hombres concretos. «Cosas tales como "los modos de producción", "el Espíritu Absoluto" o las "le-

7. F. Suárez, *La historia y el método,* 96.

yes dialécticas" no hacen la Historia; la Historia la hacemos día a día, hombres de carne y hueso, individuos concretos con nombres y apellidos»[8].

El sujeto de la historia es el individuo humano en cuanto: 1.º Desde el punto de vista entitativo, tiene una esencia común participable por muchos individuos: un solo individuo no agota la esencia hombre; desde este punto de vista, cada hombre está trascendentalmente relacionado con los demás por su comunidad ontológica. 2.º Además, desde el punto de vista operativo, tiene una comunidad de orientación o destino, un bien común, al que tienden las facultades superiores —el entendimiento y la voluntad— que brotan de la sustancia humana. La voluntad sigue siempre al entendimiento, el cual le propone el bien y, en última instancia, el último fin. Pero en la voluntad hay una doble orientación: al *fin* necesario y a los *medios* que pueden conducir a ese fin. Por esta doble orientación y relación hay dos tipos de todos sociales: los naturales o *necesarios* y los libres o *accidentales*. Entre los primeros están el matrimonio, la familia y el Estado; éstos son de suyo necesarios para el hombre. Entre los segundos están aquellas comunidades que son libremente elegidas por el hombre, quien las dispone como medios para el último fin; se da este caso cuando varios se proponen un fin particular; aquí la relación es accidental.

Por tanto, una cosa es la «exigencia de tener» una relación social y otra cosa es el «modo de tenerla»: nótese que siempre y necesariamente tiene que tener el hombre una relación social (estar vertido a los demás); se trata de algo *necesario*, pero no constitutivo de la esencia humana. Acerca del «modo» en que está vertido a los demás, el sujeto puede tener esa relación unas veces de manera necesaria, otras veces de manera contingente. *El sujeto de la historia es originariamente el individuo que, por su esencia abierta, está necesariamente engarzado en totalidades morales* (sean *necesarias,* sean *contingentes*).

De manera que, aunque sólo se pueda entender el cambio histórico a través de las acciones de personas concretas, «ninguna de esas acciones humanas se produce en el vacío, sino en un conjunto de circunstancias "dadas" que condicionan la libertad humana, que están de alguna manera presentes en sus decisiones»[9].

De todos modos conviene advertir que lo social no es, sin más, lo histórico. Lo que hay de histórico en lo social es la actuación de las posibilidades dentro de la convivencia humana. Como advierte Zubiri, lo social es la simple forma en que los individuos quedan afectados y dispuestos por su convivencia con otros. Pero la historia no está sin más compuesta de hechos sociales. El conjunto de los acontecimientos sociales no es, como quiere Comte, lo histórico. Es verdad que para que haya realidad histórica tiene que haber acontecimientos sociales, pero éstos muestran su faz histórica sólo cuando son considerados como actualizacio-

8. I. OLÁBARRI, «En torno al objeto y carácter de la ciencia histórica», 168.
9. Ibíd., 168.

nes de posibilidades[10]. El historiador debe considerar la dinámica social en tanto en cuanto unos estilos de vida son principio de posibilitación de los ulteriores. Cuando él dice que comprende un suceso no está diciendo que conoce sus *causas sociales*, sino que conoce el *proceso* por el que *una posibilidad realizada es principio de la posibilidad real* siguiente. La realidad histórica —como dice Zubiri— no es un dinamismo social, sino un dinamismo de posibilitación.

10. Cfr. X. ZUBIRI, «La dimensión histórica del ser humano», 30-32.

VIII.
Conciencia histórica: valores dados

1. Historia e intrahistoria

La historia es un proceso en el que el pasado se entrega como posibilitación del presente. En este proceso se pueden distinguir dos planos: uno, superficial; y otro, profundo, llamado por Unamuno «intrahistoria». Unamuno pregunta: ¿qué se quiere indicar cuando se habla del «presente momento histórico»? En su respuesta advierte que al hablar de un momento presente *histórico* sobreentendemos que hay otro que no lo es. Pues «si hay un presente *histórico*, es por haber una tradición del presente, porque la tradición es la sustancia de la historia, como su sedimento, como la revelación de lo intrahistórico, de lo inconsciente en la historia»[1].

Y para hablar de este fondo intrahistórico utiliza Unamuno una metáfora marina: «Las olas de la historia, con su rumor y su espuma que reverbera al sol, ruedan sobre un mar continuo, hondo, inmensamente más hondo que la capa que ondula sobre un mar silencioso y a cuyo último fondo nunca llega el sol. Todo lo que cuentan a diario los periódicos, la historia toda del "presente momento histórico", no es sino la superficie del mar, una superficie que se hiela y cristaliza en los libros y registros»[2].

El empuje de la tradición es así doble: superficial y profundo. Lo que muchos entienden por historia es en realidad la cristalización y endurecimiento de una superficie formada por los hechos que más bulla meten, constituyendo una tradición horizontal o hacia atrás, enterrada en libros, papeles, monumentos y piedras: «Los periódicos nada dicen de la vida silenciosa de los millones de hombres sin historia que a todas horas del día y en todos los países del globo se levantan a una orden del sol y van a sus campos a proseguir la oscura y silenciosa la-

1. M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, 41.
2. Ibíd.

bor cotidiana y eterna, esa labor que como la de las madréporas suboceánicas echa las bases sobre que se alzan los islotes de la historia»[3].

Y no es que Unamuno rechace el estudio de las tradiciones puntuales; sólo exige que se aprovechen «en la fragua de la tradición eterna, de la que se hace, se deshace y se rehace a diario, de la que está en perpetuo proceso, de la que viven con nosotros, si nosotros vivimos»[4].

En la explicación ontológica de este proceso de empuje —tanto de lo profundo como de lo superficial— supone Unamuno una relación bipolar entre *forma* y *sustancia*. Y explica esa relación inspirándose en la tesis hegeliana de un «espíritu objetivo» que, como verdadero sujeto de la historia, sostiene o «sujeta» los hechos llamados históricos. Puede así decir Unamuno que la nueva tradición formal debe su valor a la tradición sustancial, la cual vive en el presente, como el fondo bajo la superficie, pues el pasado muerto yace también enterrado en cosas muertas[5].

Esa «intrahistoria» de Unamuno tiene, hasta cierto punto, sentido. Pero es erróneo el aspecto sustancial que le atribuye. Pues tanto lo superficial como lo profundo son posibles por la acumulación histórica, por la presencia del pasado en el presente, fenómeno previo que determina lo histórico como tal y su posterior diferenciación de planos —uno de los cuales sería esa intrahistoria.

Desde el fenómeno de la virtualidad histórica del pasado en el presente debe entenderse la dinámica de la «tradición eterna» —conjunto de valores duraderos y sólidos de un pueblo—, enfatizada por Hegel en lo que llamó «espíritu objetivo». Por eso, dice Unamuno que en la intrahistoria hemos de buscar la originalidad humana: «La tradición eterna es el fondo del ser del hombre mismo. El hombre, esto es lo que hemos de buscar en nuestra alma. Y hay, sin embargo, un verdadero furor por buscar en sí lo menos humano; llega la ceguera a tal punto, que llamamos original a lo menos original. Porque lo original no es la mueca, ni el gesto, ni la *distinción,* ni lo *original*; lo verdaderamente original es lo originario, la humanidad en nosotros»[6].

Pero tratándose de valores fundamentales, es obvio que no todo lo que gravita en la «intrahistoria» tiene una misma dignidad; puede además ser jerarquizado conforme a criterios objetivos y no meramente ofrecidos por la corriente huidiza o evolutiva de un inapresable espíritu objetivo que sólo deja su huella temporal. Hemos de descifrar la conciencia que el hombre tiene de esos valores —dados en la tradición— y su modo de asumirlos o rechazarlos.

3. Ibíd., 42.
4. Íd., *Más sobre la crisis del patriotismo,* 815.
5. Íd., *En torno al casticismo,* 42-43.
6. Ibíd., 43-44.

2. Tradición fundante y tradición consciente

Se dijo más arriba que la tradición fundante es una dimensión objetiva, concretamente un nexo ontológico de continuidad dentro de la sociedad: permite que cada generación no tenga que partir de cero, sino del acervo posibilitante entregado. En este nivel fundante no desempeña papel alguno la conciencia del proceso de heredar (el niño no sabe que recibe de una generación anterior); basta que reciba algo en herencia. En la tradición fundante no se trata tampoco de que las personas de una misma generación se comuniquen entre sí, sino de que una generación anterior se comunique con la posterior.

La tradición desde el lado del emisor es entrega; desde el lado del receptor es acogimiento. La manera más alta en que se actualiza la tradición es en la educación; y su instrumento más inmediato es el lenguaje. Abarca así *todos* los campos de la vida: los cognoscitivos y los apetitivos; los del orden teórico, los del moral y los del técnico y artístico. Que el hombre haga su vida en tradición significa, desde el punto de vista ontológico, que la vida humana no es puntual o inconexa, sino sucesiva y continua. Sería absurda la vida humana sin tradición; la vida individual se ofrece al presente o al instante en la medida en que tiene capacidad de conservar el pasado. La pura vida en el instante dejaría al hombre falto de continuidad, o lo que es lo mismo, le despojaría de su personalidad.

La tradición consciente presupone la tradición fundante y equivale a la conciencia que el individuo tiene de heredar. Lo recibido es considerado como entregado o heredado, de manera que el individuo es consciente de su papel de eslabón, unido con generaciones anteriores.

La pérdida de esta conciencia acarrea la insolidaridad histórica.

3. La insolidaridad histórica

La pérdida de la conciencia de que el pasado está haciendo posible el presente, o sea, que el presente encierra las posibilidades entregadas del pasado, da lugar a fenómenos típicos, uno de los cuales, el de la insolidaridad histórica, ha sido estudiado por Ortega en el llamado «hombre-masa» de la sociedad moderna.

El mundo en que nace el hombre actual no impone a éste limitaciones en ningún sentido: «no le presenta veto ni contención alguna, sino que, al contrario, hostiga sus apetitos, que, en principio, pueden crecer indefinidamente». Este hecho es filtrado por el hombre vulgar de manera tan ingenua que se encuentra con un mundo técnico y socialmente perfecto, al que atribuye un origen meramente natural: «cree que lo ha producido la naturaleza, y no piensa nunca en los esfuerzos geniales de individuos excelentes que supone su creación»[7].

7. J. Ortega y Gasset, *La rebelión de las masas,* 178.

Dos son los hechos que delatan al hombre-masa: el primero consiste en que sus deseos vitales se expanden libremente, hallando en su entorno medios abundantes de bienestar, de confort, de medicina y de técnicas diversas; el segundo estriba en que es radicalmente ingrato hacia todo lo que hace posible la facilidad de su existencia. Ambos hechos reflejan la psicología del niño mimado. Las masas actuales se comportan precisamente como el niño mimado que recibe ampliamente y nunca agradece, llegando «a creer efectivamente que sólo él existe, y se acostumbra a no contar con los demás, sobre todo a no contar con nadie como superior a él» [8]. En la actualidad, las masas encuentran a su alcance un ámbito que está rebosante de posibilidades y de seguridad: «como hallamos el sol en lo alto sin que nosotros lo hayamos subido al hombro». Y al igual que ningún ser humano agradece a otro el sol que le ilumina ni el aire que respira, porque sol y aire han sido puestos por la naturaleza y están siempre a nuestra disposición, tampoco agradece el hombre-masa al antepasado las posibilidades reales que técnica y socialmente posee. El hombre-masa, el hombre hoy dominante, se comporta como si fuera un primitivo, un hombre natural, pero paradójicamente instalado en un mundo civilizado [9].

4. Valor de contenido y valor de herencia

En el fenómeno de la tradición consciente se destacan dos perspectivas: del lado de los antepasados implica una intención específica de transmitir la herencia cultural, de entregar algo valioso; de aquí arranca la metáfora del «tesoro», vinculada a la tradición: ésta es la transmisión de la riqueza cultural de un pueblo, la cual, en cuanto valiosa, otorga sentido y dignidad a los miembros de dicho pueblo. Del lado del heredero implica que el legado se recibe como cosa valiosa, como tesoro que hay que asimilar y defender.

Esta connotación de valor es esencial a la tradición consciente; de ahí que no se considere como parte de la tradición lo que sobrevive como costumbre mecánica o como práctica indiferente; mucho menos lo que pervive como costumbre estimada mala (el embriagarse, el entregarse al juego, etc.).

Así, pues, la tradición consciente encierra dos elementos constitutivos. En primer lugar, implica el acento sobre el valor del «contenido» heredado: éste es también la herencia que acariciaban los antepasados. En segundo lugar, implica el acento sobre el valor de ser «herencia»: lo entregado es el santuario de una comunidad, en torno al cual se congregan los individuos, de modo que la herencia se vive como sagrada [10].

8. Ibíd., 178.
9. Ibíd., 196.
10. Cfr. D. von Hildebrand, *Deformaciones de la moral,* 151-177.

En la tradición consciente confluyen, pues, dos aspectos: un contenido en sí, y ese mismo contenido en cuanto heredado. El contenido en sí es un bien o valor, por ejemplo, las catedrales góticas (la vieja y la nueva) de Vitoria. El contenido, en cuanto heredado, queda revestido de otro valor, de manera que es respetado y venerado por ser tradicional o heredado, llegado a nosotros a través del tiempo, en el ámbito de diversas culturas. La catedral antigua de Vitoria tiene, así, un valor especial, por ser antigua, por manifestar el ritmo, la objetivación del siglo XIII; la catedral nueva, en cambio (terminada en el siglo XX) es una copia, no ciertamente en el aspecto arquitectónico, que es original, sino en el aspecto del estilo, de la mentalidad epocal, que está ausente de ella. Si la nueva catedral gótica puede ser para nosotros ahora un estilo de vida o una forma original de estar en la realidad es por razones distintas a las meramente temporales.

A su vez el contenido en sí puede encerrar dos tipos de notas: universales e individuales. Universal es la verdad de una proposición y el valor de un principio moral. Individual es la forma y manera de la respectiva comunidad, en donde se dan cita las costumbres particulares, la idiosincrasia de temple y humor, el tipo de inteligencia, etc. La unión del elemento universal con el elemento individual constituye el contenido del estilo de vida. Lo que Unamuno llama «tradición eterna», alma de la «intrahistoria», es en realidad el flujo preponderante de esos elementos universales y particulares de la tradición de un pueblo. Lo que la tradición entrega son estilos o formas de estar en la realidad, modos de habérselas con la realidad, en tanto que la verdad y el valor quedan incorporados en una manera concreta de formulación y vivencia.

La historia es también tradición de ideales universales y obras intemporales, «de cosas que tienen un mensaje para el hombre de todos los tiempos [...], de cosas que no pueden envejecer por el valor que poseen en sí mismas», como dice Von Hildebrand [11]. Desde este punto de vista, Platón, Agustín, Bach y Goya son figuras que nos son contemporáneas, pues tendrán siempre validez para todos los tiempos. A esto llamaba Unamuno «tradición eterna».

Cuando la tradición acentúa el contenido individual o los rasgos individuales, sobre lo universal, entonces a la vez se hace mayor énfasis en la herencia como herencia, de suerte que la tradición se convierte en «nuestra tradición». Si con la vieja catedral gótica de Vitoria se resalta el hecho de que su piedra fue extraída de las canteras locales, y que en ella se reflejan las iniciativas gremiales de los maestros alaveses, por ejemplo, lo que en este caso se dice heredado es precisamente lo individual colectivo.

Normalmente los elementos individuales (costumbres, modos de vida, instituciones, etc.) desempeñan en la tradición consciente un papel mayor que los elementos universales (verdades y valores importantes y supratemporales). De este modo, la reverencia histórica es una respuesta al valor que una cosa adquiere por-

11. ÍD., *El caballo de Troya en la ciudad de Dios,* 234.

que fue creada por nuestros padres y porque es el marco de vida que nos ha sido previamente dado. Esta reverencia equivale a fidelidad, gratitud y solidaridad con el mundo del que procedemos.

5. La adhesión a los valores de la tradición

Hemos distinguido el valor de ser-contenido y el valor de ser-herencia. En la tradición consciente van ambos elementos juntos, pero a veces uno de ellos puede quedar acentuado.

Se puede acentuar el «tesoro» de verdad, o sea, el valor del contenido en sí (científico, filosófico, religioso). En este caso, la tradición adquiere sentido meramente instrumental; el énfasis de la adhesión no recae en el hecho de formar parte de la tradición, sino en la verdad y en la validez de los principios teóricos o morales. Aquí la tradición no añade nada al contenido. Éste es el que habla por sí mismo. La tradición no es temática.

Se puede acentuar el ser «herencia», el hecho de ser legado, en cuyo caso para las generaciones posteriores es una «recomendación» el que las generaciones anteriores viviesen algo que después legaban. Tal recomendación puede ser interpretada de dos maneras: negativa y positivamente.

a) *Recomendación negativa de la tradición*

El hecho de ser legado es en esta interpretación una recomendación negativa para generaciones posteriores. Es ahora el contenido en sí el que adquiere un carácter instrumental en la tradición. Recordemos la tesis de Ortega, según la cual las posibilidades legadas influyen sólo negativamente en el presente político, filosófico, etc.

Ortega sostiene que la tradición es un hecho necesario por el que el hombre se realiza como hombre y emerge por encima del nivel animal; pero establece a la vez que el contenido transmitido tiene una vigencia puramente negativa. Con esta postura concuerdan las formas de historicismo de raigambre dialéctica, para el cual todas las posibilidades implicadas en el presente son precisas para determinar nuestro proyecto de vida, pero lo pasado actúa sólo negativamente sobre tal proyecto, o lo que es lo mismo, carece de positividad en todos sus aspectos. Tanto lo que fue considerado valor y verdad fundamental, como lo que se estimó realidad circunstancial y contingente son, por el hecho de haber sido, elementos que hay que tener en cuenta necesariamente sólo para evitarlos.

1. En primer lugar, afirma que la tradición es necesaria. Porque el hombre traza en el presente su programa vital contando con su pasado; pasado que forma parte de nuestro presente: el pasado es lo que somos en la forma de haberlo sido. «La vida como realidad —dice Ortega— es absoluta presencia: no puede decirse

que hay algo si no es presente, actual. Si, pues, hay pasado, lo habrá como presente y actuando ahora en nosotros. Y, en efecto, si analizamos lo que ahora somos [...], nos encontramos, sorprendidos, con que nuestra vida, que es siempre ésta, la de este instante presente o actual, se compone de lo que hemos sido personal y colectivamente» [12]. Al conjunto de experiencias humanas concatenadas que forman una estructura sistemática única llama Ortega historia: la historia es fundamentalmente entrega, transmisión a un presente: tradición. Y el presente histórico del hombre que vive en nuestra época técnica no se explica si no se sabe bien lo que fue ser romántico en el siglo XIX o ilustrado en el siglo XVIII, etc.

2. Pero a juicio de Ortega el pasado, lo que hemos sido, tiene, respecto de lo que podemos ser, sólo una función negativa. «Ante nosotros están las diversas posibilidades de ser, pero a nuestra espalda está lo que hemos sido. Y lo que hemos sido actúa negativamente sobre lo que podemos ser». Esto lo explica Ortega con un ejemplo tomado de la vida política: «El hombre europeo ha sido "demócrata", "liberal", "absolutista", "feudal", pero ya no lo es. ¿Quiere esto decir, rigurosamente hablando, que no siga en algún modo siéndolo? Claro que no. El hombre europeo sigue siendo todas esas cosas, pero lo es en la "forma de haberlo sido". Si no hubiese hecho todas esas experiencias, si no las tuviese a su espalda y no las siguiese siendo en esa peculiar forma de haberlas sido, es posible que, ante las dificultades de la vida política actual, se resolviese a ensayar con ilusión alguna de esas actitudes. Pero haber sido algo es la fuerza que más automáticamente impide serlo» [13].

3. El contenido sólo debe asumirse para ser rechazado, o sea, para no caer en él: caer en él equivaldría a sucumbir en el estado de identidad natural. Pero la forma existencial en que ese contenido ha surgido está vigente en todo instante: es la forma de la sustitución. Ahora bien, para sustituir hay que tener siempre presente a quien se sustituye. Por eso es necesaria la tradición, justo para ser sometida a la intradición. Todos los estilos de vida (filosóficos, políticos, morales, religiosos, artísticos) son, de un lado, conservadores del pasado, y, en tanto que conservan, hay en ellos un progreso; mas de otro lado, renovadores con respecto a esos contenidos: no hay una continuidad de la verdad. Lo permanente de la filosofía, por ejemplo, no está en las soluciones, sino en los problemas. Ser filósofo equivale, por una parte, a mantener el contenido de la tradición (la filosofía es progreso y acumulación) y, de otra, a repristinar la forma existencial por la que se proyectan nuevas soluciones (la filosofía es regreso al origen) [14].

Por su forma existencial, la filosofía es suplantación de contenidos y, por tanto, regreso o repristinación continua de dicha forma. Y como en el próximo presente hay que volver a sustituir el contenido, es preciso que éste sea conser-

12. J. ORTEGA y GASSET, *Historia como sistema,* 39.
13. Ibíd., 37.
14. Cfr. ÍD., «Prólogo» a la *Historia de la Filosofía* de Bréhier*,* 402-404.

vado para ser negado, con lo que en dicho presente hay más contenidos que en el anterior; o sea, todo presente es más rico que el anterior, por lo tanto, en la filosofía hay progreso. En la actualidad somos más ricos, porque tenemos más elementos anteriores que negar. Toda nueva determinación es negación, como diría Spinoza. Esto equivale a decir que el pasado, precisamente porque pasó, es constitutivo error; y hay necesariamente que mantenerlo, mas sólo para negarlo y evitarlo [15]. De ahí que Ortega pueda afirmar que la filosofía es «la tradición de la intradición». Y si desde el punto de vista del contenido el filósofo es un suplantador, desde el punto de vista de la forma existencial (el proyectar indefinido) es un continuador; «el sucesor aparece como un suplantador, un enemigo y un asesino, cuando en rigor no hace sino servir al que se fue, intentando prolongar su virtud y, para ello, ocupando su puesto vacío» [16].

b) *Recomendación positiva de la tradición*

El hecho de ser legado puédese vivir como una recomendación positiva, como algo digno de conservarse. «Tradere» es «transmitir»; y en este vocablo late toda la fuerza del prefijo «trans». Cuando «trans» se conecta a un verbo que expresa un movimiento orientado a un fin, apunta a tres distintos lugares (el que ocupo ahora, el anterior y el posterior). También transportar significa no sólo que algo es portado en una dirección, sino que algo es llevado de un lugar, en el que lo portado no se encuentra ya, a un tercer lugar. Esto significa que podemos hablar en sentido estricto de «tradición» cuando el que hace la entrega no saca de sí mismo lo que comunica, sino de otra parte. Alguien que está en su propio lugar alcanza algo que está detrás para alguien que se encuentra delante. El «tradere», el entregar en tradición, no significa simplemente dar o comunicar algo a alguien, sino transmitir algo recibido para que sea a su vez legado. En este punto se distingue también la enseñanza de la tradición; porque cuando el profesor o el investigador comunica a sus discípulos lo que él mismo ha descubierto o asimilado, tenemos propiamente un acto de docencia, pero no un acto de tradición. Que el contenido sea «recomendable» y que sea tomado «de otra parte» son caracteres esenciales de la tradición [17].

En el caso de que el hecho de ser legado sea vivido como una recomendación positiva, como algo digno de conservarse, debemos distinguir dos formas de adhesión: una absoluta, otra relativa.

En la forma absoluta, el hecho de ser-herencia equivale a puro argumento de verdad teórica o de valor moral. Hay en este nivel tres grados de adhesión a la re-

15. Ibíd., 407.
16. Ibíd., 405.
17. Cfr. J. Pieper, *Überlieferung,* 27-29.

comendación de la herencia, según que: 1.º la venerabilidad de lo legado sea vista como una fuente de valor; 2.º la venerabilidad de lo legado sea considerada como la más alta fuente de valor; 3.º la venerabilidad de lo legado sea aceptada como la única fuente de valor.

En el primer caso, la venerabilidad de la herencia suscita la fidelidad del hombre a lo legado, que impone la obligación de adherirnos a sus dictados. Por el hecho de que ciertas instituciones o costumbres son tradicionales hay obligación de adherirse a ellas; si el individuo las modifica o las abandona es calificado de infiel o culpable. En el segundo caso, la venerabilidad de la herencia hace que la fidelidad pueda imponer la adhesión a una institución o costumbre considerada incluso como mala. En el tercer caso el valor mismo queda reducido al hecho de la legacía. No se trata ya de que la tradición imponga la obligación más alta, sino la única obligación: la adhesión al hecho de ser herencia es el único vínculo moral del hombre. Es bueno, valioso y obligatorio sólo lo que una concreta tradición ha legado. La salida de la tradición puede incluso castigarse con la muerte. Si la tradición obliga, por ejemplo, a la venganza de sangre, tal obligación tiene carácter de norma moral.

En la forma relativa, el hecho de ser herencia es sólo mera invitación, mas no argumento fehaciente de la verdad y del valor del contenido. Éste adquiere con su recomendación un halo de respetabilidad. Pero el valor positivo o negativo que la tradición tiene es afirmado no por apelación al hecho de ser herencia, sino por el contenido que transmite. Un contenido malo (marcado por errores y supersticiones) hace que la tradición tenga un valor negativo. Un contenido bueno, en cambio, hace que la tradición tenga un valor positivo. Como el hecho de que algo pertenezca a la tradición no constituye un valor o un disvalor, jamás puede imponernos obligaciones morales. Por eso, la observancia de una tradición es valiosa cuando su contenido tiene valor en sí y no por el simple hecho de formar parte de la tradición: de ahí que el abandono de una tradición no sea sinónimo de infidelidad o traición cuando el contenido es un disvalor.

Lo que en este asunto se ventila es la objetividad propia del valor y de la verdad, que no puede ser confundida con el hecho de que se nos haya dado previamente un conjunto de convicciones y costumbres que configuran un estilo de vida, un modo de estar en la realidad. Es necesario estar en un estilo; pero no necesariamente ese estilo, por ser transmitido, manifiesta un valor. Por lo primero somos necesariamente históricos: por lo segundo queda afectada la historia críticamente por los valores y por el control de la razón.

6. Relativismo histórico y tradicionalismo

Si se niega la función directiva de la razón, o mejor, el carácter racional del hombre, se aboca al irracionalismo histórico, cuyas dos manifestaciones extremas son el relativismo y el dogmatismo históricos. El primero declara que nin-

guna tradición es racionalmente justificable. El segundo afirma que una, de entre todas es la mejor, aunque se carezca de medios racionales para probar que lo es: en este caso, el sujeto se adhiere al contenido por el hecho de ser transmitido.

a) De irracionalista puede ser calificada la postura de Leszek Kolakowski, cuando afirma que «no se puede demostrar racionalmente que la tradición en la que confieso estar sea mejor que otras tradiciones: declaro simplemente que es mejor. O sea, que estoy dispuesto a colaborar en su expansión resistiendo a toda tradición que se le oponga» [18]. Esta actitud es opuesta a la de aquellos que, en nombre de la dignidad y la fuerza de la razón, asignan un valor permanente a cierto tipo de tradición. Sobre todo, esa actitud implica que no se pueda objetar racionalmente nada a quienes no dejan en pie tradición alguna, incluida la sagrada.

Ya vimos cómo para Kolakowski la tradición se opone a la razón: y que ésta es interpretada por él como un mero órgano de información y de adaptación práctica: carecería de la fuerza de la evidencia y de la posibilidad de convencer críticamente a otro en un diálogo sincero. «El individuo humano no puede ser convencido racionalmente de que es un deber suyo mantener también con otros la solidaridad, si esta solidaridad exige alguna renuncia a su propio interés. El individuo puede ser motivado para tal solidaridad no por la fuerza del instinto —ésta no basta— ni por un raciocinio de la razón —no hay semejante raciocinio— sino exclusivamente porque cree que es bueno, y lo cree porque la tradición de los valores heredados socialmente ha sido motivada por esa fe [...]. Lo que es bueno y lo que es malo en la tradición heredada, nunca podemos saberlo de otro modo que por la tradición» [19]. Por lo mismo, la aceptación irracional, no justificada, de la tradición, puede llevar aparejado el reconocimiento también injustificado críticamente, de la revolución. Y es lo que hace Kolakowski: «Hay dos hechos que debemos recordar al mismo tiempo siempre: primero, si las nuevas generaciones no se hubieran revuelto incesantemente contra la tradición heredada, viviríamos todavía hoy en cavernas: segundo, si la revolución contra la tradición heredada hubiera sido universal, todavía hoy nos encontraríamos en las cavernas» [20]. De cualquier manera, carecemos de un criterio racional y de una escala de valores críticamente garantizada, en función de los cuales pudiéramos señalar los límites de la revolución y el alcance de la tradición. Sólo apela Kolakowski a un difuminado e inservible criterio: que tanto una como otra no sean universales. «Las sociedades necesitan tanto de la tradición como de la revolución contra la tradición» [21].

b) Cuando se acentúa el hecho de que algo es heredado de modo que hacia ello, en cuanto legado, arranca un acto de adhesión incondicional, estamos ante

18. L. KOLAKOWSKI, «Der Anspruch...», 8.
19. Ibíd., 6.
20. Ibíd., 1.
21. Ibíd., 14.

lo que desde el siglo XIX se ha llamado «tradicionalismo». Tanto las normas como las estructuras constitucionales transmitidas desde el pasado figuran como elementos integrantes del presente. O sea, para el tradicionalismo, el presente toma del pasado todo su modo de ser. De alguna manera, la tradición excluye la razón y el futuro.

Los fundamentos de esta afirmación han sido casi siempre teológicos, debido a que no ha sido distinguida con nitidez la tradición sagrada de la tradición natural (ni en ésta, la tradición fundante de la consciente).

Que el hecho de que un contenido pertenezca a una tradición no sea un argumento de su verdad rige sólo para la tradición natural: ya los clásicos afirmaban: «auctoritas est locus ultimus in quaestionibus philosophiae». Mas para la tradición sagrada, basada en la revelación divina y confiada a la comunidad de la Iglesia, el hecho de que un contenido dogmático sea parte de la tradición es el argumento más importante para su verdad: en este caso, la verdad es inaccesible para la razón, la cual tiene que dejarse guiar por la fe. La tradición sagrada está garantizada por la llamada «sucesión apostólica». Que algo forme parte de la tradición sagrada, o sea, que esté —explícita o implícitamente— en la fe de la Iglesia es prueba de su verdad divina. Distinguir, en cuanto al contenido, la tradición sagrada y la tradición natural es algo importantísimo para esclarecer el sentido de las tradiciones naturales [22].

Arranca el tradicionalismo de considerar que en el hombre la verdad va mezclada siempre con el error: no en el sentido de que el error esté anidando en la verdad y que ésta lo fuese segregando y superando como interno momento negativo suyo, sino en el sentido de que la verdad no es accesible al hombre: y cuando se da en la mente humana, se le adhiere el error. Sostiene, pues, el tradicionalismo que la razón no puede descubrir por sí sola ninguna verdad fundamental. Se trata de una actitud gnoseológica pesimista. Pero, en otro aspecto, este pesimismo se conjuga con cierto optimismo ontológico, porque afirma que el hombre no puede dudar de todo: la duda cartesiana —que sería la escapatoria inmediata del pesimismo gnoseológico— queda superada por un criterio: la autoridad histórica. En la historia se ha dado la verdad en tanto que revelada por la Providencia. El error es un castigo unido al uso de la razón. La verdad no es conseguida mediante descubrimiento o invención racional, sino que es entregada, legada en la historia: la verdad es asunto de autoridad. Como la autoridad está incardinada a una institución, la continuidad de esta institución es prueba también de la inmovilidad de la verdad. La verdad persevera en la historia dentro de la continuidad de una institución. En tanto que la verdad ha sido revelada en la sociedad por autoridad, la adhesión a los contenidos fundamentales de la verdad es asunto de fe [23].

22. Cfr. J. PIEPER, *Überlieferung,* 30 y 35.

23. Por esta desconfianza en la razón, la Iglesia condenó el tradicionalismo estricto en el Concilio Vaticano I.

En el tradicionalismo radical, la razón ha sido confundida con la tradición. El progreso racional se debería, consiguientemente, a un aumento de revelación en la sociedad. Estas tesis, que en principio se aplican a las verdades fundamentales del orden metafísico y moral, han sido extendidas también al orden político: la razón ni crea el orden de la verdad ni el orden de la política; por tanto, también la soberanía política tiene su origen en la revelación, siendo sus expresiones históricas los soberanos consagrados por la tradición. La razón no puede juzgar la soberanía. De este modo la razón es incapaz de guiar al individuo para hacerse autor de su destino histórico: lo que sí puede hacer es someterse a los planes de la Providencia, ejecutando la misión que el individuo tiene en cada sociedad, la cual ha quedado señalada por Dios para cumplir un destino histórico.

Quizá el origen psicológico del tradicionalismo haya que buscarlo en su antítesis, o sea, en el progresismo ilustrado del siglo XVIII, el cual sostenía que lo legado por tradición es superstición, error y prejuicio. La razón crítica ilustrada afirma que todas las civilizaciones son mortales: y si algo de ellas se conserva es ya cadavérico.

Como reacción a este progresismo, cabía la actitud de defender un «noble pasado determinado», el cual se identificó (o se confundió) con el sentido mismo del tiempo histórico. Se trata de una actitud reaccionaria.

7. Tradición y casticismo

El tradicionalista está enamorado románticamente del pasado y deplora la ruina de cristalizaciones históricas empolvadas en el pasado, y a las que llama sus tradiciones. En el fondo desdeña la tradición eterna y busca lo histórico de la tradición en el pasado de una casta; forma parte de la legión de los que Unamuno llama *hechólogos,* dedicados a «ciertos estudios llamados históricos, de erudición y compulsa, de donde sacan legitimismos y derechos históricos»[24]. Sólo en el presente hay que buscar la tradición eterna, «que es intrahistórica más bien que histórica»: por tanto, la historia del pasado sólo sirve en cuanto nos lleva a la revelación del presente. Los tradicionalistas viven en el presente sin conocerlo ni descifrarlo, más bien calumniándolo y denigrándolo: creen que el presente es un caos[25].

En la misma órbita de referencias a la tradición eterna se mueve la atención de Unamuno hacia el fenómeno del *casticismo*.

Castizo significa lo puro, lo sin mezcla, y lo que además vive con una individualidad designable como idéntica a través de los tiempos. Podría en principio parecer que dentro de una nación todos sus habitantes tuvieran una inclinación a

24. M. de Unamuno, *En torno al casticismo*, 44.
25. Ibíd., 47.

aceptar lo que en ella pasa normalmente por castizo. Pero la inadaptación que, en una nación, sienten algunos no sólo a la organización política del Estado, sino a la sociabilidad de sus miembros, a su manera de ser, a lo que pasa por sus costumbres castizas, no es signo por sí mismo de espíritu antitradicional; puede ser todo lo contrario.

El propio Unamuno sentía aversión hacia casi todo lo que en la capital de España pasaba por castizo y genuino. El repertorio que ofrece puede que nos haga sonreír. Pero es clara su postura: «Los modales, los chistes —esos horribles chistes del repertorio de los géneros chico e ínfimo—, la literatura, el arte —sobre todo la odiosa música que se aplaude en los teatros por horas—, la navaja, los bailes, la cocina con sus picantes, sus callos y caracoles y otras porquerías; los toros, espectáculo entontecedor, por el que siento más repugnancia desde que se ha declarado cursi el pronunciarse contra él, etc., etc. Es una oposición íntima y de orden social» [26].

El casticismo no hay que buscarlo en esas formas históricas, más o menos pasajeras, sino en el hondón del pueblo. Pero zahondar en el popularismo actual no es penetrar sólo en el popularismo nacional, sino en el internacional, en el cosmopolita.

Siguiendo la tensión entre lo formal y lo sustancial, ya establecida a propósito de la relación entre la historia y la intrahistoria, Unamuno vuelve sobre la actitud de los tradicionalistas que, desdeñando esa tradición eterna que descansa en el presente de la humanidad, se van en busca de lo *castizo* e *histórico* de la tradición a la casta que nos precedió. Éstos o proyectan en el pasado una sombra de la tradición eterna o se recrean en ecos de sonidos muertos. Identifican en verdad lo castizo con lo «accidental, lo pasajero, lo temporal» [27]. Se quedan con los elementos particulares de la tradición. Pero el verdadero casticismo es, a juicio de Unamuno, al igual que la tradición eterna, la «casta eterna, sustancia de las castas históricas, que se hacen y deshacen como las olas del mar; sólo lo humano es eternamente castizo. Mas para hallar lo humano eterno hay que romper lo castizo temporal y ver cómo se hacen y deshacen las castas, cómo se ha hecho la nuestra y qué indicios nos da de su porvenir su presente» [28]. Por lo tanto, lo que cada nación ha de buscar en el presente vivo (no en el pasado muerto) es su tradición eterna: «el limo del río turbio del presente se sedimentará sobre el suelo eterno y permanente» [29].

Pues bien, ocurre con las castas temporales, en las que tanta fe tienen los tradicionalistas, lo mismo que con las literaturas nacionales llamadas clásicas,

26. Íd., *La crisis del patriotismo,* 739.
27. Íd., *En torno al casticismo*, 48.
28. Ibíd., 49.
29. Ibíd., 43. De nuevo aquí con el evolucionismo de Spencer matiza realísticamente el dinamismo idealista del «espíritu objetivo» de Hegel.

por ejemplo, las del siglo de oro español. Ellas muestran sólo un modelo de casticismo temporal; contienen, pues, ideas hoy moribundas. Pero deben su valor paradigmático o ejemplar al hecho de que las fuerzas que encarnaron en aquellas ideas siguen viviendo «en el fondo intrahistórico del pueblo español»; y esas fuerzas pueden encarnarse en otras «sin romperse la continuidad de la vida» [30]; la continuidad que otorga la tradición es aquí lo decisivo: «Lo que hace la continuidad de un pueblo no es tanto la tradición histórica de una literatura cuanto la tradición intrahistórica de una lengua; aun rota aquélla, vuelve a renacer merced a ésta. Toda serie discontinua persiste y se mantiene merced a un proceso continuo de que arranca» [31].

8. Tradición y «espíritu tradicional»

Por ser la tradición eterna la originalidad ontológica de lo humano, debe considerarse universal, cosmopolita, trascendiendo de los límites de razas, de costumbres regionales y de temperamentos circunstanciales. Por su universalidad ha de ser también fundamento y meta de todo proyecto que el hombre haga en el futuro. «Hay que ir a la tradición eterna, madre del ideal, que no es otra cosa que ella misma reflejada en el futuro. Y la tradición eterna es tradición universal, cosmopolita. Es combatir contra ella, es querer destruir la humanidad en nosotros, es ir a la muerte, empeñarnos en distinguirnos de los demás, en evitar o retardar nuestra absorción en el espíritu general europeo moderno» [32].

Pero el sentido de este enfoque doctrinal de Unamuno no supera la carga de evolucionismo, idealismo y pragmatismo que lo inspiró. Su contenido corresponde a la teoría hegeliana del «espíritu objetivo», concretado como *Volkgeist*, espíritu del pueblo, tejido totalizador de multitud de existencias individuales [33]. El espíritu colectivo es una subconsciencia popular. Además Unamuno enfoca con un criterio *pragmático* la vigencia de las tradiciones puntuales en el curso histórico; pues para él «todo lo que eleva e intensifica la vida reflejase en ideas verdaderas, que lo son en cuanto la reflejan, y en ideas falsas todo lo que la deprima y amengüe» [34].

Este pragmatismo, idealismo y evolucionismo no es suficiente para garantizar lo que el mismo Unamuno pretende con su idea de la «tradición eterna». Hay que volver a preguntar cuáles serían las condiciones de posibilidad —no pragmáticas ni evolucionistas— de la tradición consciente, en donde lo transmitido o legado no tuviera sólo una connotación negativa ni, aunque fuese positivo, estuviese unido a la tesis del tradicionalismo.

30. Ibíd., 60-61.
31. Ibíd., 61.
32. Ibíd., 48.
33. Ibíd., 140.
34. Íd., *La ideocracia*, 252.

La aceptación racional de un legado positivo es propia de una actitud que podría llamarse «espíritu tradicional» para distinguirlo del tradicionalismo estricto. «En este punto —ha escrito A. del Noce— el espíritu tradicional significa primado del ser, primado de lo inmutable, primado de la intuición intelectual, o afirmación del valor ontológico del principio de identidad: es la idea de la total metahistoricidad de las verdades. Hay que referirse a la presencia en el espíritu humano de la idea de ser perfecto como principio de orden jerárquico de lo real, de aquellas verdades que, en un lenguaje que hoy corre el peligro de ser totalmente incomprendido, solían llamarse verdades eternas, universales, necesarias, metahistóricas, que permiten al hombre vivir lo eterno en el tiempo, y que en cuanto eternas pueden ser consignadas («tradición» de «tradere») de generación en generación (o, mejor, lo que es consignado es el signo sensible que sirve para evocarlas)» [35]. El contenido de este «espíritu tradicional» —y no el empuje evolutivo de un absoluto inconsciente—debe constituir, pues, el plano más hondo de lo que Unamuno denomina tan bellamente «tradición eterna».

Porque «la metahistoricidad y la sobrehumanidad de lo verdadero hacen que su fijeza tenga aspecto de una ulterioridad respecto de toda expresión, y por lo mismo de inagotabilidad como capacidad de expresarse en indefinidos aspectos» [36]. Los valores permanentes encierran la exigencia de ser transmitidos de generación en generación: por ellos cobra sentido la fidelidad a la tradición, en virtud de la cual quedamos instalados en lo primordial y esencial [37].

35. A. DEL NOCE, *Ocaso o eclipse de los valores tradicionales,* 120.
36. Ibíd., 121.
37. Cfr., J. GUITTON, *Historia y Destino,* 102.

IX.
Progreso e historia: valores realizables

1. Ilustración y progreso

La vigencia de la tradición —con sus creencias y actitudes— exige que el individuo no intente agazaparse bajo los hechos históricos —lo que hace el *conservador*— ni saltar sobre ellos —operación que realiza el *progresista*—. Los conservadores viven ignorantes de lo que pasa en el mundo, por debajo de la historia, y se agazapan en estratos anquilosados de la vida social. Conservadurismo y progresismo son, en realidad, dos modos de esquivar la tradición, en su sentido más fecundo.

La tradición se va enriqueciendo con nuevas experiencias, tanto individuales como colectivas, las cuales pasan de unos a otros; pero se transmiten guardando un núcleo de identidad, siendo su mejor tesoro los valores y las verdades permanentes. Si la tradición, por una parte, es hecha posible por el progreso, por otra, esa tradición es la que hace posible a su vez el verdadero progreso.

Ahora bien, el concepto moderno de progreso ha nacido de la Ilustración[1]. ¿Qué es la *Ilustración* y qué el *progreso* por ella definido? Aunque las caracterizaciones generales de cualquier movimiento filosófico marginan aspectos importantes, en aras de la brevedad vamos a determinar globalmente la Ilustración por tres notas: racionalismo crítico, naturalismo moral y progresismo. Son notas que definen más su esencia última que su inicio histórico en el siglo XVIII.

a) *Racionalismo crítico: primacía de la acción*

Se trata de la autoposición de la razón, como fuente y norma de toda actividad humana. La razón examina o escudriña todos los ámbitos del saber y del hacer.

1. Cfr. E. Breisach, «Two New Histories», 148-155.

Es cierto que los filósofos de todos los tiempos han pretendido encontrar el principio explicativo de las cosas. Para la filosofía clásica (antigua y medieval) el principio fundamental se traducía en términos de *inteligencia* (*nous* o *intellectus*). La inteligencia finita comprende las cosas y sus relaciones ordenadas por una inteligencia infinita. La actitud de la inteligencia finita, de la mente humana, ante lo real era básicamente *contemplativa*: la realidad existe —llena de propiedades y de enigmas— ante esa mente receptiva. Con el cristianismo la *inteligencia* se manifiesta primariamente como *Verbo* divino (*Logos*, Palabra), por el cual son creadas y nombradas las cosas. La mente finita, en este caso, mantiene también una actitud receptiva y contemplativa ante la realidad creada y ordenada por la palabra divina.

Si quisiéramos mostrar un documento lúcido que retrate la actitud del hombre moderno frente a esa forma clásica de mente o palabra, habría que apuntar al *Fausto* de Goethe[2]. Fausto se enfrenta a aquella tradición clásica: «Escrito está: "Al principio era el Verbo" [*Wort*]. ¡Aquí me paro ya! ¿Quién me ayudará a seguir adelante? No puedo hacer tan alto aprecio del Verbo; tendré que traducirlo de otro modo, si el espíritu me ilumina bien. Escrito está: "En el principio era la mente" [*Sinn*]. Medita bien el primer renglón»[3].

Pero Fausto considera inviable ese principio. Estima que el principio fundamental de los modernos no debe ser buscado en un mundo trascendente, en un ámbito ajeno al impulso transformador del hombre mismo y de su energía impositiva. Ese principio ha de ser expresado en términos de fuerza y de acción: «¿Es cierto que la mente es la que todo lo hace y crea? Debiera decir: "En el principio era la fuerza" [*Kraft*]. Pero, no obstante, al escribirlo así algo me advierte que no me quede en ello. ¡Viene en mi ayuda el Espíritu! De repente veo claro y osadamente escribo: "En el principio era la acción" [*Tat*]»[4].

La *acción* es propuesta ahí en un sentido radical: no se trata de una actividad que brotara de un sustrato sustancial fijo, sobre el cual volviese a reposar el efecto producido. En verdad, no hay ya, para la visión moderna, un sustrato sustancial propiamente dicho. Lo que hay como principio es una actividad que descansa en sí misma: la *autoactividad*.

Y este actualismo, propio del núcleo energético del hombre, se erige como principio fundamental de la metafísica: la acción como principio equivale a creatividad originaria surgida del hombre mismo. El titanismo de Fausto encuentra aquí su apoyatura.

Realmente en el *Fausto* aparece el espíritu de la época moderna. La mente, la palabra, tenía para un griego y un medieval el sentido de ser un foco iluminador de la realidad: no era causa eficiente de la realidad. El sentimiento que

2. J. Wolfgang Goethe nació en Frankfurt el 28/8/1749 y murió el 22/3/1838. Entre 1773 y 1775 escribe las escenas del *Urfaust* o Fausto primitivo.

3. J.W. von Goethe, *Fausto*, 1224-1229.

4. Ibíd., 1230-1237.

acompañaba al hombre ante esta realidad era el de *admiración*. Había un sentido profundo de aceptación de las cosas y de la realidad; incluso para el escéptico la realidad estaba ahí. La realidad estaba esperándonos siempre, sea para ocultarnos, sea para revelarnos sus propiedades. En consecuencia, se daba en el hombre un sentimiento de sagrada admiración por el don objetivo de las cosas.

La admiración es entonces sustituida por la *duda*. Una duda donde el hombre se queda consigo mismo. Entonces toda la realidad habrá de ser vista desde el ángulo en que la duda le ha dejado: el *yo*.

El *yo pienso* es el que en su acto de juzgar pone las categorías reales que antes eran puestas por la realidad extramental misma. El *yo* moderno no es un *yo* contemplativo: ¿Qué es lo que podría contemplar sino su propia creación?

Ni la Mente griega ni el Verbo cristiano pueden ser el principio. Hay que traducir el principio de otro modo. Fausto lo ve claro: «en el principio era la acción» *(Tat)*. Éste es el principio fundamental de la filosofía moderna. La objetividad de la realidad no se da ya apaciblemente a un pensamiento contemplativo. El *pensar* moderno es, en fin de cuentas, una forma más académica de decir que el principio activo o constructivo de lo real debe ser a partir de sí y también por medio de sí. La acción es, pues, causa material y eficiente de la realidad.

No el pensamiento contemplativo, sino la acción: «¡Ánimo, pues! —dice Mefistófeles—. Déjate de pensar las cosas, y ¡hala al mundo! Hazme caso: un hombre que especula es como el animal al que un espíritu malo lleva en *círculo* de acá para allá, sobre una hierba seca; en tanto, todo alrededor se extienden bellos y verdes pastos»[5]. Es el desprecio a la especulación entendida por los clásicos como teoría, como actitud del que ve, recibe y contempla la realidad. Para un griego, *theorós* es el hombre que ve la realidad tal como es, sin distorsionarla con apetencias o fantasías. Mas ahora, lo que nos acerca a la realidad ya no es la contemplación. La inteligencia vendrá después de que nosotros pongamos la realidad.

La tesis fundamental se puede concentrar en que es *la realidad puesta por mí la que rige los conceptos que yo voy a tener de ella*. El hombre es un afirmador, un ponente. La realidad existe en la medida en que yo existo poniéndola. El hombre es primariamente un ponente, que sólo posteriormente piensa la realidad. La posición de mí mismo y de la realidad son complementarias. El afirmador y la realidad son contemporáneos.

Al discípulo ansioso de saber dirige Mefistófeles la conocida frase: «Gris es toda teoría, mi caro amigo, y verde el áureo árbol de la vida»[6]. El órgano más adecuado de conocimiento no es propiamente la razón, sino la «intuición», pero una intuición que se identifica con la vida creadora[7].

5. Ibíd., 1828-1833.
6. Ibíd., 2038-2039.
7. Cfr. ibíd., 3282-3292.

A esta acción se le une el poder de la *contradicción*: «Pero vamos a ver: ¿quién eres tú?» —le pregunta Fausto a Mefistófeles—. A lo que éste replica: «¡Yo soy el espíritu que siempre niega! Y con razón, pues todo cuanto existe es digno de irse al fondo; por lo que sería mejor que nada hubiese. De suerte, pues, que todo eso que llamáis pecado, destrucción, en una palabra, el mal, es mi verdadero elemento»[8].

Aparece aquí el principio formal de la realidad: la *negación*. Lo dice Mefistófeles: «Soy el espíritu que siempre niega». Hegel, algunos años más tarde, dirá que la *contradicción* es el motor de la dialéctica. Hay que tomar el pasado para negarlo en la positividad que tuvo. La positividad del presente está hecha de negatividades. Hegel dirá que no existe bondad sin pecado. Desde ahora la bondad no será una propiedad universal del ser (a diferencia de la filosofía clásica, que afirmaba el carácter privativo del mal, pero positivo y universal del bien). El mal sería tan verdadero, tan positivo, como la bondad. La contradicción sería la forma misma en la que concurre aquella eficiencia y aquella materia. En el orden real no tendría primacía el bien, sino el mal con relación al bien y el bien con relación al mal. Benedetto Croce, comentando a Hegel, dirá que no existe santidad sin pecado. En estos primeros párrafos del *Fausto* se resume la actitud básica de la filosofía moderna.

La filosofía clásica ya había dicho que si nos reducimos al ámbito de nuestro pensamiento sólo podemos hacer dos cosas: *negar* o *relacionar*. El pensamiento por sí mismo juzga únicamente: compone y divide; relaciona contenidos o niega. El pensamiento no podría poner la realidad; pone meramente negaciones o relaciones de razón (en la realidad no hay negación, sino en nuestra mente). Pero si no hubiera realidad en sí, todavía quedaría el poder mental de negar y relacionar. Entonces cada término que se ponga relativamente será la negación del anterior. Por ello, el proceso de la dialéctica contemporánea es un avance (mental) negador y relacionador.

Sólo le resta a la modernidad declarar que la creación originaria está *mal hecha* y que deben ser reducidos a la nada los residuos de esa creación. Hay que apurar «el mosto oscuro» del poder negador, a través de una cascada de estremecedoras maldiciones contra el mundo *físico*, el mundo *social*, el mundo *psíquico* y el mundo *moral*: «¡*Maldita* sea esa merced suprema del amor! ¡*Maldita* la esperanza! ¡*Maldita* la fe y *maldita*, sobre todo, la paciencia!»[9].

El *pensar* antiguo ha de ser superado. Hay que buscar un nuevo *pensar*, no conforme con la realidad, sino creador de ella. Para eso hay que renegar de todo, reducir a la nada los residuos de esa creación antigua. No sólo se trata de una marginación del mundo antiguo, sino de la conciencia de que debe ser recreado. El coro de los espíritus lo expresa claramente: el mundo hermoso ha sido destro-

8. Ibíd., 1334-1344.
9. Ibíd., 1579-1605.

zado por un «semidiós»[10]. Es el hombre poderoso el que ha de rehacerlo más espléndidamente.

La última maldición de Fausto se dirige a la *paciencia*. La paciencia era antes la virtud del tiempo oportuno, que mira a las cosas y las acepta para incidir sobre ellas: es el esperar hasta el momento oportuno para una cosa. En la filosofía antigua y medieval el tiempo es continuo, cada instante es término del anterior y comienzo del siguiente, es un punto frágil entre dos tensiones. Pero en la modernidad el tiempo es discontinuo, el instante está cortado. ¿En qué se podría basar la esperanza del siguiente? Si no hay sustancia potencialmente permanente, cada instante es de suyo perfecto, único, nuevo, sin relación con el anterior y el posterior. Dice Fausto: «¡Diréle al momento: aguarda! ¡Eres tan bello!»[11]. No hay que esperar el momento oportuno. La belleza es sólo la plenitud de cada instante, que es la plenitud de la realidad.

Resumiendo. 1) Principio *eficiente* de la realidad no era, para los antiguos, la palabra humana: lo real era objeto de contemplación. Los modernos ponen ese principio en la *acción*, en la creatividad: soy en la medida en que me hago creador. 2) El principio *formal,* el modo en que para los modernos se realiza la causación, es *negación*. No hay nada que me condicione, ni siquiera el tiempo. El pasado ha de ser barrido. La creación originaria está mal hecha. Lo dado —sea tiempo o espacio— está mal hecho. Hay que reducir a la nada los residuos de la creación, destruir para recrear. Esa vieja virtud que era la paciencia ha de ser también negada. El momento oportuno, el *kairós*, ya no es el momento que se espera, sino el momento que se vive.

b) *Naturalismo moral y religioso*

Por *naturalismo* no ha de entenderse aquí una simple calificación referida a acentuar el valor de lo espontáneo, lo biológico, o algo parecido, frente a lo intelectual o artificial. El naturalismo ilustrado ha de ser considerado, más bien, una afirmación de lo humano frente a lo suprahumano, y donde lo último es marginado en favor de lo primero.

La Ilustración, en este aspecto, es una liberación, una «emancipación» o, como dice Kant, una «salida de la culpable minoría de edad», de la inmadurez, mediante el uso crítico de la razón[12]. A partir de la Ilustración, sostiene Ernst Troeltsch, «el pensamiento moderno se afirma como formación y cultura autónoma y mundana en contra de la formación teológica». La Ilustración «transforma los aspectos y resultados de la laicización política, social y económica en

10. Ibíd., 1607-1626.
11. Ibíd., 1698-1700: *Werd'ich zum Augenblicke sagen: verweile doch! du bist so schön!*
12. «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit». I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* 1783.

una potencia de la vida pública, eliminando las fuerzas supranaturales de la Iglesia y de la Teología»[13].

De ahí que Ilustración desembocara, más allá de lo que podría haber pensado Kant, en la construcción de un humanismo laico-secularizador. Por tanto, el fin del hombre no será ya la felicidad futura suprahumana, sino la bienaventuranza interna al curso (espontáneo o reflejo) de la vida. Y en el libre despliegue de las tendencias naturales consistirá la moralidad misma. Así pues, «naturalismo» viene a coincidir con «inmanencia antropológica», rechazo de la trascendencia. La educación misma ha de tener por norma rehusar la autoridad como principio directivo y aceptar la propia libertad del individuo: no hay que comprimir la voluntad del educando con doctrinas dogmáticas; basta vigilar su buena naturaleza, eliminando tan sólo los obstáculos que le impidan adoptar una actitud íntima. El hombre hace necesariamente siempre el bien; y haciéndolo es feliz.

La «naturaleza» aparece así como un todo armónico, perfectamente penetrable por la razón, exenta de una apertura a lo sobrenatural. Ella misma es generadora de la cultura objetiva y de la felicidad subjetiva del hombre. Decir «natural» es decir «garantía suficiente» del pensamiento y de la acción. El centro vital de la naturaleza es el hombre como sujeto activo.

Por eso estima Fausto que *no hay creación previa* (anterior al sujeto)*:* el sujeto está sin fondo, sin base. El hombre fáustico quiere continuamente tocar fondo en un mundo que no existe. Es un eterno náufrago. «Nada firme hallarás en que posar la planta»[14]: no hay un mundo que poner bajo los pies. Por lo que este hombre no puede dejar de crear: justo porque está siempre en el vacío. Hay que proceder genéticamente, sí, pero desde nada: «Yo en tu Nada espero hallar el Todo»[15]. El creacionismo hay que hacerlo radical y humano por medio de la negatividad.

El moderno *titanismo* está muy bien dibujado por Goethe en su *Fausto*. Pues el titanismo, o la acción fáustica, es la «clave» que permite interpretar la modernidad. Con esa clave se abre el sentido de la acción humana, tanto teórica como práctica. Bajo el prisma de esta acción autogenética se deriva una precisa manera de entender al hombre. Se trata de la posible construcción o *creación del hombre por sí mismo*.

En la segunda escena del acto segundo del *Fausto* hay algo extraordinario. Aparece en acción el criado, Wagner. Éste no es propiamente el sabedor de la autoactividad, sino el «criado de la acción». Mediante Wagner se continúan aplicando los tipos de la acción, mezclando elementos en el fondo de una redoma o de un alambique: «¡Oh, si esta vez hubiera acertado!». Entonces se consuma una

13. Cfr. E. TROELTSCH, *Aufsätze*, 7.
14. J.W. WON GOETHE, *Fausto*, 6239-6256.
15. Ibíd., 6239-6256.

obra magnífica, bajo la presencia del mismo Mefistófeles: se hace un hombrecillo (*homunculus*). En el fondo de la redoma del criado, del imitador, aparece el hombre confeccionado por el arte. Dice Wagner: «¡Se ha hecho un hombre!... El antiguo modo de engendrar es hoy para nosotros una pura gansada... Lo que de misterioso se pondera en la Naturaleza, osamos nosotros contrastarlo inteligentemente y cristalizar aquello que en otro tiempo se dejó organizar».

Patética, aunque no exenta de humor, es la primera exclamación del *homúnculo* desde la redoma: «¡Hola, papaíto! ¿Cómo estás? ¡Luego no era una broma! Ven, estréchame tiernamente contra tu corazón, pero no con demasiada vehemencia, no sea que salte el cristal. Tal es la propiedad de las cosas; a lo natural apenas si le basta el universo; pero lo artificial pide espacio cerrado» [16]. El «antiguo modo de engendrar», la fuerza espontánea de la naturaleza, viene a ser sustituida por una fuerza creadora del hombre tecnificado. El hombre moderno ve su origen natural como insuficiente. Wagner dice que la fuerza de la generación está degradada. La sexualidad debe quedar separada de la generación humana: dejemos que el hombre retoce, que la generación se reduzca a lo animal; y hagamos que la producción del hombre sea una actividad planificada, tecnificada. El hombre siente su origen natural como insuficiente: «debe el hombre, con sus grandes dotes, tener en lo futuro un origen cada vez más alto». Cristalicemos nosotros lo que en otro tiempo se dejó organizar. El principio de la espontaneidad natural (organización) cede sus derechos al principio de la producción artificial (cristalización).

La naturaleza era, para los clásicos, principio interno de actividad, era autopropulsiva: natural —a diferencia de lo artificial— era lo que no debía a otro el principio de su movimiento. Pero en la modernidad, la actividad propiamente autopropulsiva ha quedado en manos de la técnica, la cual ha suplantado la vieja idea de *naturaleza*. El hombre tecnificado se impone sobre el hombre tecnificante. Aquí la técnica se ha convertido en un modo paradigmático de actividad, fruto de lo que el hombre ha hecho en la filosofía: un saber constructivo, no obediente a la realidad, sino imperante sobre ella.

El final de la escena es estremecedor. El homúnculo se marcha con el demonio, dejando a Wagner en casa. La técnica se independiza del hombre que la produjo. Pues como sentencia Mefistófeles: «En fin de cuentas, dependemos de las criaturas que hicimos».

c) *Progresismo*

La noción de «progreso» no es moderna: circulaba ya entre los pensadores antiguos. Pero el racionalismo crítico y el naturalismo moral la recomponen,

16. Ibíd., 6985-7004.

afirmando que cada época es superior a sus precedentes y se halla más cerca de la verdad: es la tesis nuclear del progresismo.

Una ley similar a las leyes de la física vendría a ser la del progreso. La Ilustración llegó a definir el progreso, desde el punto de vista *objetivo,* como un movimiento que encierra estos caracteres: 1.º Es un proceso real, cuya ley está inscrita efectivamente en el orden de las cosas. 2.º Es continuo (cualquier hiato o interrupción es aparente), irreversible (no habrá regreso) y acelerado (o sea, el incremento no será sumativo, como a+b+c, sino intensivo, como a+xb+xc, etc., donde x=incremento acumulable). 3.º Va hacia lo mejor, elevando las facultades humanas, las cuales serían ilimitadamente perfectibles. 4.º Transcurre como un proceso necesario o automático, que tiene lugar de aquí en adelante. 5.º Abarca la totalidad de los fenómenos (ámbito técnico, económico, social y moral del hombre sobre la tierra).

Pero, desde el punto de vista *subjetivo* —en cuanto vivido por el hombre—, ese movimiento es experimentado: 1.º Como algo deseable. 2.º Como algo imperativo (como norma que apremia, como deber absoluto): su canon es puramente mundano o inmanente, al margen de cualquier consideración sobrenatural. Su norma es la razón autónoma autodesplegada. El progreso de la historia se confunde con el de la civilización y éste, a su vez, con el de la razón.

Por ello, la idea moderna de progreso, en la que tienen primacía los valores racionales, encierra tres postulados básicos: 1.º La razón amplía continuamente sus horizontes. 2.º La razón adquiere una conciencia crítica, cada vez mayor, de su autonomía (frente a los residuos de la tradición y de la metafísica). 3.º La razón que se amplía de modo continuo hace al hombre mejor moralmente.

De esta suerte, lo nuevo o moderno tendría más altura moral o más valor que lo viejo y antiguo. Proceder hacia adelante no es mero imperativo cronológico, sino sobre todo ético, axiológico. El progreso de la historia depende así del progreso de la razón. Y como el progreso de la razón es indefinido, también lo será el de la historia.

Buena parte de los ilustrados optaron por un modelo de progreso «indefinido»: el avance de la humanidad es continuo y jamás logrará el fin, de modo que cada progreso singular se transforma en la necesidad de un nuevo progreso. En este modelo de progreso indefinido se dan cita, en Francia, dos actitudes ligeramente diferenciadas: una, oscura y espontánea (es el caso de Voltaire); otra, clara y reflexiva (es el caso de Turgot y Condorcet). Voltaire, en su *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* (1756), margina el progreso en el orden natural (la naturaleza es para él una entidad estática), pero lo recalca en el orden cultural, aunque, a decir verdad, sólo en los aspectos científicos de éste (el «progrés des moeurs»), porque en los aspectos políticos se conforma con la monarquía ilustrada de su tiempo, recelando de una transición a la democracia. El progreso de las ciencias sólo puede ser alentado por un monarca. Quizá esta afirmación restringida del progreso (hecha por Voltaire y otros ilustrados) haya motivado las afirmaciones de algunos autores socialistas y marxistas, para quie-

nes la Ilustración sería un movimiento burgués, sin fuerza para demoler las instituciones aristocráticas de su tiempo.

Aunque el historicismo del siglo XIX reaccionó enérgicamente contra la infravaloración del pasado, realizada por los ilustrados, y opuso al progresismo la tesis del valor de la individualidad histórica y de su carácter único [17], no mermó el valor del principio de la acción autogenética.

2. Sentido y límites de la idea de progreso

1.º La idea de progreso se identifica normalmente con la de *perfeccionamiento* o mejoramiento (tanto en el orden individual como en el social); en cambio, regreso equivale a empeoramiento, decadencia, retorno a un estado menos avanzado.

Todo el mundo entiende fácilmente que el movimiento del progreso ha de estar determinado, definido: un cambio cualquiera no es progreso; lo será, si está orientado a una *meta* preferida [18]. Pero ocurre que la meta puede ser puesta por el hombre en muy distintos puntos o identificada con muy diversos valores. Todo movimiento tiene un punto inicial y un punto terminal. Si la meta se pone en el *término*, entonces se dice que el movimiento progresa: moverse es acercarse. Mas si la meta se coloca en el *inicio,* entonces el movimiento es un regreso, un retroceso: moverse es alejarse.

Lo que da sentido y forma al progreso (o regreso), lo que lo define esencial y formalmente, no es el movimiento mismo, sino la *meta* elegida y preferida.

Esto significa que ni el movimiento ni su medida, el tiempo, definen formalmente el progreso. El movimiento va del antes al después, del presente al futuro: tanto en el progreso como en el retroceso hay un paso del ahora al luego. El tiempo no se detiene jamás; pero eso no quiere decir que progrese siempre: el pesimista admite el tiempo, y sin embargo, estima que el movimiento temporal es un retroceso. No es el tiempo, sino la estimación de la «meta» lo que define esencialmente al progreso (y al regreso).

El hombre determina racional y voluntariamente la meta, privilegiando un sentido sobre otro. Cuestión distinta es si al realizar esa determinación se fija en todas las cualidades objetivas de la realidad y acierta con ella. En cualquier caso, el hombre piensa que lo establecido por él como meta ha de ser algo valioso, lo más valioso sobre cualquier otra cosa.

Y eso valioso que es preferido por el hombre como meta se presenta siempre formando un tejido jerárquico, una escala de valores. Es célebre la *escala axiológica* propuesta por Max Scheler en su *Ética*: comenzando por los valores

17. Cfr. L. von Ranke, *Sobre las épocas de la historia moderna,* 75-78.
18. Cfr. M. García Morente, *Ensayos sobre el progreso,* 29-45.

más bajos, primero se encuentran los *económicos* (caro-barato), después los *vitales* (sano-enfermo), los *intelectuales* (conocimiento-error, evidencia-probabilidad), los *estéticos* (bello-feo, sublime-ridículo), los *morales* (bueno-malo, justo-injusto), y por fin los *religiosos* (sagrado-profano, divino-satánico, etc.).

Un movimiento constituye progreso cuando realiza un valor *superior* en la escala jerárquica; o, al menos, tratándose de valores que están en el mismo nivel, si realiza un valor de modo más puro e íntegro. Además, el progreso ha de realizar el *máximo número* de valores, según su rango [19].

Por haber jerarquía en los valores realizables, el concepto de progreso es *orgánico*: las partes no están aquí meramente yuxtapuestas, en posición aditiva o sumativa, sino subordinadas a la totalidad, al conjunto jerarquizado.

Por último, está claro que el progreso de suyo es *inconcluible*: sólo si la humanidad desaparece se interrumpe el progreso; siempre se podría obrar más perfectamente, pues nadie agota la verdad, la belleza, la justicia...

Retroceso, en cambio, es el cumplimiento de un valor inferior en perjuicio de otro superior.

2.º La idea ilustrada de progreso indefinido es, como dice Karl Löwith (en *El sentido de la Historia*), una secularización de la esperanza religiosa de salvación: la fe en la Providencia se hace fe en la capacidad misma que el hombre posee de procurar su felicidad total.

En la imagen agustiniana de la historia se encerraban tres aspectos fundamentales: 1.º Un estado final intrahistórico catastrófico (final del tiempo). 2.º Una transposición a otro nivel. 3.º Un estado definitivo extratemporal.

En la imagen ilustrada del curso histórico: 1.º Se elimina el estado final extratemporal. 2.º Se niega el fin catastrófico. 3.º Se mantiene la transposición a otro nivel: se transforma la Ciudad de Dios en un estado social como ideal futuro. De este modo, nuestro estado presente no es ya una fase «anterior» a la destrucción, sino el momento más cercano a la perfección intrahistórica, a un reino de paz y felicidad (Kant, Fichte, Marx, etc.). Es, por tanto, el mismo proceso histórico el que conduce a un estado final perfecto, contando con sólo las fuerzas humanas.

Este rasgo intrahistórico es el que impulsaba mesiánicamente a Robespierre, cuando exclamó: «¡Oh posteridad, tierna y dulce esperanza de los humanos, no eres para nosotros una extraña: por ti arrastramos todos los golpes de la tiranía: tu felicidad es el premio de todas nuestras luchas acerbas...: a ti confiamos la tarea de completar nuestras labores y el destino de todas las venideras generaciones de los hombres!» [20].

19. Ibíd., 49-70.
20. C. Vellay, *Discours et rapports de Robespierre,* 155.

La vivencia que el ilustrado tiene de su propia realidad es distinta de la que tenía el hombre agustiniano, el cual afirmaba un «límite actual» en su razón que, al sentirse como razón finita, se vivía no como una mera «insuficiencia psicológica» (susceptible de ser completada indefinidamente), sino como «insuficiencia ontológica», únicamente completable y perfeccionable por una instancia superior que no es la propia.

No parece, pues, seriamente discutible la tesis de que en el subsuelo de la idea de progreso total hay un componente teológico, transformado en un antropocentrismo que exalta la razón humana como poder salvador[21].

3.º Pero examinemos la tesis progresista en sí misma. Hay en ella dos aspectos que conviene destacar: el carácter *ilimitado* y el carácter *automático* del progreso.

1. Por lo primero, se dice que el progreso será ilimitado, según una ley de la perfectibilidad indefinida del hombre, ley que presuntamente domina la historia de la humanidad. Con esta ley se pretende identificar lo ilimitado con lo infinito, en dos planos: el subjetivo de la constitución ontológica del hombre y el objetivo de la meta a que se puede tender.

Ahora bien, el hombre, como sujeto —tanto en su ser como en sus facultades—, es finito y limitado, no pudiendo recibir una perfección infinita e ilimitada: su culminación perfectiva ha de ser siempre finita. Es cierto que el hombre, a diferencia del animal, está abierto a todas las cosas y por eso es superior a los animales. Pero no puede rebasar los límites de su finitud. Dicho de otro modo, su enorme perfectibilidad tiene un límite preciso.

Por otro lado, el avance que el hombre puede hacer ha de ser medido o compulsado con el ideal, con la meta que sirve de término a su movimiento perfectivo. Ese término es el objeto que ha de llenar su perfectibilidad, el fin que atrae hacia sí las aspiraciones humanas, el principio generador del movimiento hacia la perfección.

Pero, en general, los ilustrados se ahorran esfuerzos para indicar el fin u objeto de dicho proceso de perfección. En consecuencia, tendríamos un movimiento que comienza y avanza sin objeto, sin meta. O sea, avanza sin saber hacia dónde, de modo ininteligible, caóticamente: sin orden ni finalidad.

Mounier, en *La petite peur du XX^e^ siècle*, se pregunta si alguien puede comprender razonablemente qué puede querer decir un progreso indefinido, «sin finalidad, empujado por el automatismo de la materia o por las variaciones fortuitas de la evolución». Y se responde que hablar de progreso, «sobre estas bases, son ganas de hablar»[22].

21. Cfr. E. MOUNIER, *Oeuvres,* 1962, III, 404.
22. Ibíd., 405.

2. El segundo problema se plantea en torno al carácter automático del progreso, en virtud de que éste necesariamente abarca todos los órdenes (científico-técnico, socio-político, cultural-moral).

a) En lo referente al orden científico y técnico hay que señalar el innegable progreso en la transformación del mundo, o mejor, en el dominio de la naturaleza, la cual sirve cada vez mejor a las necesidades humanas. La medicina, la ingeniería, las comunicaciones manifiestan un progreso ascendente. Es más, este progreso científico y técnico es imparable: las reglas técnicas no incluyen a su vez una regla que las detenga. Y por ello muestran un carácter preocupante. Karl Löwith habla incluso de la peligrosa fatalidad del progreso: el progreso que sirve a la liberación de coacciones de la naturaleza «marcha hacia adelante de manera imparable, no podemos detenerlo ni invertirlo»[23]. Además, este mismo fenómeno manifiesta aspectos retrógrados claros, en sus consecuencias biológicas alarmantes, desde la manipulación genética a la producción de elementos cancerígenos e, incluso, al peligro de destrucción nuclear de alcance mundial.

b) También en el orden socio-político parece que se ha dado progreso. Se ha superado la esclavitud del mundo antiguo y renacentista, se ha conseguido mayor libertad política, se extiende cada vez más la lucha por el respeto hacia los derechos del individuo: se articula el derecho al trabajo con el derecho a la seguridad social en la vejez y en la enfermedad, se reconoce el derecho de libertad de opinión, reunión y educación...

Sin embargo, sería pueril enfocar aisladamente, microscópicamente, fenómenos de la vida pasada que hoy han quedado superados. El componente político mundial obliga a realizar apreciaciones macroscópicas. Y en este caso, lo que para la democracia de Europa occidental y de Norteamérica vale de modo positivo, para el régimen comunista de China —por no citar sino un ámbito político— es tenido como un disvalor, como un retroceso. Un sistema totalitario —donde se diera— masacra sistemáticamente los derechos, aunque se disfrace con el término de democracia. ¿Qué puede significar entonces este término en un régimen totalitario y en un régimen liberal? La esclavitud en el mundo medieval podría quedarse, comparada con otros fenómenos socio-políticos modernos, en una simple anécdota.

Y lo que es más grave, ¿queda el respeto a la dignidad humana completamente garantizado con el simple reconocimiento de unos derechos políticos formales? ¿Cómo se puede, por ejemplo, hablar del derecho de opinar y de educar, si se niegan sistemáticamente las condiciones materiales o económicas que lo hacen realmente posible? A medida que el orden tecnológico invade la sociedad (liberal o totalitaria) el hombre se ve empujado a convertirse en pieza de máquina, en ser anónimo, privado de apelaciones personales.

23. K. Löwith, «Das Verhängnis des Fortschritts», 28.

Pero, entonces, ¿no puede haber progreso en la vida social y política? Desde luego que sí: mas sólo en la medida en que la vida social se armonice o adecue a las normas que dimanan del orden objetivo del ser humano.

c) En fin, ¿se da progreso en el ámbito cultural? Aquí debemos reconocer que tras curvas ascendentes de verdadero humanismo, logros culturales, manifestaciones espirituales de primera magnitud (como en la Atenas del siglo IV a. C. o en la Florencia del siglo XV), suceden curvas descendentes de oscuridad y abandono. El movimiento ascensional no es aquí constante. Dice Von Ranke: «En la medida en que podemos seguir la historia, hay que aceptar un progreso absoluto, un ascenso decisivo, en el ámbito de los intereses materiales, en el cual, a menos que se produjese una inmensa transformación, ya no puede producirse retroceso alguno: pero, en el aspecto moral, no es posible apreciar progreso alguno. Naturalmente, las ideas morales pueden progresar extensivamente y se puede sostener en un respecto espiritual que, por ejemplo, las grandes obras que han producido el arte, la literatura son disfrutadas en la actualidad por una masa más grande que antes: pero sería ridículo pretender ser un épico más grande que Homero o más grande que Sófocles»[24].

Y es que, mientras se mantenga la «condición humana» —que, con evidentes aspectos de altruismo y sacrificio, incluye también ambiciones, soberbia, avaricia, apetito de placeres—, habrá que podar las ilusiones sobre la erradicación total de la injusticia, la violencia, el dolor físico y moral. El progresismo exagera la diferencia entre época actual y pasada y subraya que con el tiempo las transformaciones de las condiciones de vida (técnica, médica, económica) dan lugar a «hombres nuevos». Simplemente confunde el progreso que las ciencias físicas y antropobiológicas experimentan —en la medida en que van conociendo más exactamente sus objetos— con el presunto «cambio objetivo» del hombre. Pero en esencia el hombre no cambia, y por ello está siempre abierto a las mismas fuentes de felicidad y expuesto a los mismos peligros morales: tan homicida es Caín con un guijarro, como el moderno atracador con una pistola. Si el «hombre moderno» universal no existe, tampoco puede ser norma a la que debamos conformarnos.

Por otra parte, ¿acaso las pequeñas culturas (vinculadas a etnias o a comarcas) no están desapareciendo en aras de una cultura mundial unificada? El progreso tecnológico no acompaña, ni mucho menos es motor, del progreso cultural. Las costumbres morales actuales —la invasión e imposición de la pornografía, la institución de la sodomía como modo de vida equiparable al familiar, la desvalorización social de la vida conyugal de carácter matrimonial, la promoción utilitaria de la calidad de vida, entendida como simple confortabilidad, etc.—, son síntomas suficientes como para hablar de un proceso alarmante de deshumanización.

24. L. VON RANKE, *Sobre las épocas de la historia moderna,* 78.

No es vano el diagnóstico que Gabriel Marcel trazara en su libro *L'homme contre l'humain*. Si en la esfera de la cultura y de la moralidad objetivas (expresadas en las costumbres sociales) no se puede decir que haya automáticamente progreso, ¿dónde localizar la verdadera esfera del progreso? En la cultura y la moral subjetivas, o sea, en el curso de la persona individual, en cuanto ésta procura mejorar el modo de vivir los valores morales, se compromete con ellos y estabiliza con firmeza su actitud ante ellos. Sólo si se mantiene y continúa esta actitud hay verdadero progreso. Estos ideales o valores son como la meta inmutable perdurable —ella no cambia— hacia la cual se polariza nuestro cambio, el cual se convierte en un crecimiento moral.

Un cambio hacia disvalores no es progreso, sino un acontecimiento retrógrado.

Con estas palabras no se quiere decir que no haya progresos o que no se pueda progresar. Sólo se quiere mostrar que el llamado progreso no es automático, ni el proceso histórico es siempre un movimiento hacia lo mejor. Que lo sea depende siempre de la voluntad humana, de un acto libre en el tiempo, propio de los individuos, no de la sociedad.

X.
Revolución e historia: las utopías

1. Revolución para «mejorar» al hombre

Cuando se habla de «revolución» acuden a la mente dos fechas que abarcan en Europa un período excepcional: 1789-1792. Revolución significó entonces liberación, entendida como superación de una injusticia que estaba encarnada en la tiranía, en el feudalismo, en la servidumbre, en la pobreza y en la privación de derechos.

Como la injusticia se define con unos criterios morales, cabría haber esperado que la Revolución implantara inmediatamente instituciones jurídicas rectas. Sin embargo, la luz del criterio moral de la justicia no fue lo que guió totalmente la Revolución desencadenada entonces en Francia.

Es cierto que con esa Revolución llegó el acontecimiento fundamental europeo de la *democracia*. Pero su adquisición costó demasiado: dos millones de muertos —de una población francesa de 27 millones de habitantes— y la desestabilización de un continente que aún no ha encontrado su equilibrio.

La Revolución francesa tuvo como preámbulo la Revolución americana (1770) con su declaración de independencia[1]. Ésta fue vista desde Europa como un triunfo de las ideas de los ilustrados. Pero la Revolución americana fue más *política* que social o económica: culminaba en una Constitución y una Declaración política de libertades y derechos humanos (1776).

La Revolución francesa es un *período* que, teniendo como objetivo la liberación, comenzó (1789) realizando una transformación de la sociedad por el derecho[2] (suprimiendo un derecho injusto y creando *instituciones justas*), para desembocar (1792) en una utopía racionalista que culminó en el Terror, un estadio

1. Una exposición de las revoluciones europeas puede encontrarse en las obras de Godechot y Bergeron.
2. Cfr. M. Kriele, *Liberación e ilustración,* 17-21.

al servicio de la liberación total del hombre. Quería inicialmente lograr un «hombre mejor», pero acabó deseando realizar «otro» hombre.

La Revolución de 1789 quiso ser una liberación por medio del derecho, quedando fijada a la mejora del presente y propiciando que todo dependiera del esfuerzo humano. 1.º Afirmó los derechos humanos. 2.º Como esos derechos no son nada si carecen de validez jurídica, de eficacia real, defendió la distribución de poderes (ejecutivo, legislativo y judicial): el poder ejecutivo estaba ligado al derecho y no podía quebrantarlo. 3.º Proclamó la forma democrática, o sea, la autodeterminación: libertad del pueblo para *configurar* sus propias leyes y para *controlar* públicamente los tres poderes, mediante el derecho de elección general y el derecho a la libre formación de partidos. El *poder ejecutivo* estaría mediatizado por las leyes, emanadas de una asamblea elegida democráticamente; el *poder legislativo* estaría limitado por los derechos humanos y no podía promulgar leyes que impidieran el ejercicio de esos derechos, como la libre circulación, la libertad de expresión y la libertad de propiedad; el *poder judicial* sería independiente.

Pero en el seno de esta liberación por el derecho anidaban ciertas paradojas que mostrarían el lado utópico de la Revolución[3]. La más evidente de ellas está en la relación entre la Revolución y la Iglesia católica. Pues siendo la Revolución proclamadora de libertad, igualdad y fraternidad, ¿por qué sintió como principal enemigo a la Iglesia católica? La Revolución no fue simplemente anticlerical, sino algo más grave: fue anticristiana, anticatólica. Intentó descristianizar el país, arrancando uno de los fundamentos culturales del hombre. Siguió las pautas de la Ilustración con su modelo de hombre sin visión trascendente. La libertad que proclamaba la Revolución no quedó jurídicamente garantizada. No toleraba a un hombre puesto en relación con Dios, porque este hombre —que no pasa primero por la ventanilla de las instituciones sociales o estatales— es difícilmente domesticable o controlable: es un ser demasiado libre. Si en 1789 la mayoría de los franceses eran católicos y practicantes, quince años más tarde un tercio de los católicos no cumplían ni el precepto dominical ni el pascual. La Revolución llevó a cabo la descristianización masiva de Francia.

Si en un Estado *la libertad* no es el fundamento de la democracia, sino el objetivo lejano del propio poder incontrolado, entonces este poder introducirá las condiciones para establecer lo que entiende por verdadera libertad. El retraso de la libertad queda al servicio de una liberación humana dirigida por un régimen absolutista. Las libertades presentes se sacrifican entonces a la idea de una libertad mayor para todos en el futuro: la libertad, por tanto, estaría siempre por venir[4]. Y éste es el proceso *utópico* de la Revolución.

¿Qué es la utopía? Para responder a esta pregunta vamos a avanzar un poco en el tiempo, a la segunda mitad del siglo XIX, para estudiar un caso de especial

3. Cfr. H. ARENDT, *Sobre la revolución*, 51.
4. Ibíd., 225.

interés para la definición de la utopía: el filantropismo. Después volveremos al fenómeno de la Revolución.

2. Los hombres hacia «utopía»

a) *Ideología y utopía*

La reacción antiidealista del siglo XIX no fue, en modo alguno, un rompimiento con el principio de absoluta afirmación antropocéntrica. El método de las ciencias modernas ofrecía un estímulo para refugiarse en una fluctuante actitud antimetafísica, cómoda en muchos aspectos. Por otra parte, los fenómenos de masas unidos a la creciente industrialización originaban problemas sociales, económicos y políticos de gran magnitud. A la actitud filosófica, oscilantemente antimetafísica, volcada a la solución de estos problemas socioeconómicos, se le llamó positivismo social o socialismo positivista, cuyos inspiradores fueron Saint-Simon, Fourier y Proudhon; su máximo exponente fue Comte. Para todos ellos, los fenómenos sociales debían ser tratados como los acontecimientos físicos: hasta ese punto primaba el poder del método científico-positivo.

La doctrina social de estos autores ofrece contenidos que ya fueron conocidos por pensadores antiguos incluso, como la comunidad de bienes y la supresión de la propiedad privada. Pero se presentan ahora bajo el apremio de la sociedad industrial, de las grandes masas obreras, sometidas a una larga e insegura jornada laboral. El liberalismo económico, enfundado en la gran revolución industrial de finales del siglo XVIII, llevó a la proletarización o empobrecimiento de muchedumbres ciudadanas. La moral que mantiene y empuja la empresa de justicia está regida por la ley del progreso, en virtud del cual la sociedad entera marcha hacia una futura felicidad perfecta y justa. Pues bien, a una sociedad ideal sin taras y sin clases, similar a la preconizada por los filántropos decimonónicos, ciudad realizada en la comunidad de bienes, llamó Tomás Moro, en el siglo XVI, «utopía».

La palabra «utopía» puede significar bien «lugar inexistente», bien «lugar feliz», según se interprete su etimología. El término fue utilizado por Tomás Moro en 1516 para designar la isla imaginaria en la cual se da el Estado perfecto. De aquí vino a significar toda concepción de orden práctico (ético, político, religioso) que propone un arquetipo de cosas morales y sociales, un ideal de armonía o justicia. La utopía presenta un aspecto positivo: su imagen centrada en el afán de concordia y justicia. Su aspecto negativo es la actitud crítica y recusante de los ideales vigentes, del ser actual del mundo humano, en el que impera el desorden y el sufrimiento.

El Renacimiento fue la época en que con más vigor surgió la literatura utópica. Junto a las obras clásicas de Moro (1516) y Campanella (1611, 1620) cabe citar la *Ciudad Cristiana* de J. Val Andreae (1619), la *Nova Atlantis* de Fr. Bacon

(1626) y *The Commonwealth of Oceana* de J. Harrington (1656). A estas imágenes y estructuras mentales que a lo sumo estaban movidas por un vago deseo de efectividad, pero que permanecían fluctuando en el mundo de la ilusión y del ensueño, sólo cabe llamar «utopías conjeturales». Tales utopías, es cierto, cumplen la función positiva de incitar y estimular.

El esquema más o menos fingido de las utopías conjeturales se justifica en cierto modo. Lo decisivo son los proyectos mentales e imaginativos que llevan consigo el deseo imperioso de hacerse efectivos, de irrumpir inexorablemente en la realidad. Tratamos entonces con utopías dogmáticas, a cuyo análisis dedicamos estas reflexiones. Las llamaremos sin más «utopías».

Según Mannheim, podemos llamar «utópica» a la mentalidad que está en contradicción con la realidad presente, porque se orienta hacia objetos que no existen en una situación real. Ahora bien, para Mannheim no es «utópico» todavía el estado de la conciencia que contrasta simplemente con la realidad inmediata, trascendiéndola y situándose fuera de ella. Sólo es utópica la orientación que, rebasando la realidad y la experiencia, se traduce en la práctica como un factor que *rompe* el orden establecido. Esto quiere decir, para Mannheim, que hay dos tipos de mentalidades que trascienden la experiencia y la realidad: la ideología y la utopía. La primera, orientada hacia objetos que son extraños a la vida efectiva y a sus fines inmediatos o presentes, sólo sobrepasa la existencia actual, en la medida en que concurre a consolidar el orden de cosas existentes. Tienen, pues, las ideologías una trascendencia en cierto modo «cómoda», ya que, lejos de despertar una actitud hostil por parte de los que rigen un orden social, vienen a ser mimadas y sostenidas mientras sirven a los fines del poder. Son algo así como explosivos sin mecha, pues no ofrecen posibilidades revolucionarias. Sólo cuando esas ideas trascendentes penetran en las aspiraciones concretas de un hombre o de un pueblo y entran en vías de realización, asumiendo una función transformadora o revolucionaria, la ideología se transmuta en «utopía»[5].

Ahora bien, esta primera caracterización de la utopía, hecha al filo del planteamiento de Mannheim, es todavía insuficiente. Todos los movimientos utópicos expresan insatisfacción o descontento con la situación presente, con los males del mundo, entre los que hay que contar el esfuerzo del trabajo, la enfermedad, los deseos insatisfechos y la muerte. Este sentimiento irritado toma la forma de un *pesimismo cósmico*, según el cual sólo la mala organización de la existencia en el mundo es causa de los males padecidos. El orden de la existencia no es bueno en sí mismo, ni desde el punto de vista ontológico, ni desde el punto de vista ético-social. Este pesimismo cósmico no desemboca en la parálisis, porque paradójicamente va indisolublemente unido a un *optimismo antropológico*, o sea, a la convicción de que el hombre es bueno ontológica y moralmente. Por lo tanto, el hombre se libera de los males en la medida en que transforma el mundo. Los mo-

5. Cfr. K. MANNHEIM, *Ideología y Utopía,* 268 y 281.

vimientos utópicos están empeñados en un proceso ontológico de transformación del mundo; por él quedará abolida la estructuración de la existencia, antaño considerada como pendiente del ser divino. La fórmula por la que se consigue dicha transformación, esto es, el conocimiento que sirve para cambiar el orden de la existencia, es precisamente la utopía.

Se puede apreciar que la utopía es difícilmente compatible con la tesis cristiana de que el mundo seguirá en la historia tal como es y que la liberación del hombre tendrá lugar en la muerte por una transposición que el hombre mismo no puede efectuar. La escatología religiosa y la utopía son las dos imágenes que, como afirma F.L. Polak, siendo hostiles entre sí, se reparten hoy en Occidente[6].

b) *Utopía, secularización de la escatología*

Escatología significa «consumación de la creación», mediante una transposición a una vida perfecta, por un acto decisivo que viene no de la voluntad humana, sino de arriba, de la divina. Se trata de un paso que la vida humana experimenta de lo temporal a lo intemporal y eterno. Este tránsito no puede ser efectuado por las fuerzas de un ser histórico, como el hombre, sino por la energía suprahistórica divina. Así, toda la historia humana tiende hacia el momento de transposición, como hacia una meta salvadora. Con la transposición también se da un «final» del curso de lo que se va a transponer. Quiere esto decir que el final de la historia no coincide con el fin de ella. El final de la historia es un acabamiento, el último estado antes de la transposición; en cuanto último, es catastrófico: ya no habrá más tiempo. Mas este final intrahistórico está separado del fin, de la meta, de la realización del sentido de la historia, consistente en la transposición que desde fuera adviene al ser temporal. Aunque haya catástrofe, no todo estará perdido.

La utopía elimina el fin suprahistórico del ser temporal; y suprime también el final catastrófico de éste. No obstante, opera una curiosa metamorfosis: mantiene la estructura de la «transposición», del tránsito, del paso a un mundo nuevo. El polo estructural del final catastrófico es retrotraído al presente histórico, de modo que la ordenación ontológica y moral del mundo aparece como actualmente mala. El polo estructural del fin o de la meta es desplazado horizontalmente en el sentido del tiempo terreno: habrá una nueva tierra mediante el dominio de las fuerzas naturales y la reorganización de esta existencia mundana. La historia queda sin misterio: su sentido último está ya comprendido de antemano. Su figura es la utopía.

Según Martin Buber, la fuerza de la escatología es la que, al secularizarse, se transforma modernamente en utopía. Para él hay dos formas fundamentales de es-

6. Cfr. F.L. Polak, *The image of the future,* 13.

catología: con términos que no son de Buber, pueden llamarse *libertaria* y *necesitante*. La escatología libertaria se cumple si media la fuerza de resolución del hombre a quien se dirige; en cambio, la necesitante adviene como un proceso fijado desde la eternidad en sus fechas y plazos. El hombre desempeña en la segunda un papel pasivo o instrumental; en la primera, un papel activo y preparador. La forma libertaria de escatología secularizada refluye en los llamados «pensadores utópicos» del siglo XIX (Saint-Simon, Enfantin, Owen, Fourier, Blanc, Weitling); la forma necesitante, en cambio, operó especialmente en el «marxismo».

a') *Los socialistas utópicos*

Los pensadores utópicos escriben mientras ocurren las luchas de clases en el siglo XIX. Basándose en la idea de la personalidad humana libre y adoptando los puntos de vista de la justicia y de la compasión, proyectan transformar el orden existente, especialmente el social. Intentan, pues, superar las escisiones y las dificultades inherentes a las luchas civiles que vivieron, mediante reformas totalitarias de la sociedad, según principios y leyes determinados que pensaban haber descubierto[7].

Ch. Fourier, en su *Théorie des quatre mouvements* (1808), concibe unas leyes determinadas de la vida social, mediante las cuales funda un sistema de «armonía universal»; especialmente importante es la llamada ley de asociación. Buscó incluso un filántropo que le financiara la instalación de su sociedad, a la que llamó falansterio, célula y modelo de la última fase del progreso humano. Pero su aplicación en Francia y América fue un completo fracaso. También R. Owen pretendió reformar la sociedad mediante la supresión de la familia, de la propiedad privada y del dinero como instrumento de cambio, imponiendo bonos de trabajo (según las horas empleadas) para adquirir subsistencias. Owen, que murió en 1858, intentó su proyecto en New-Lamark, asistiendo también a su descalabro. Lo perdurable en la obra de Owen es la construcción del movimiento cooperativo. Por otro lado, E. Cabet, en su *Voyage en Icarie* (1842), pretende abolir la propiedad privada y exigir a cada individuo según sus capacidades, para retribuirle asimismo según sus necesidades. El más angelical de los pensadores utópicos es posiblemente H. de Saint-Simon, quien, de un lado, exalta el industrialismo y, de otro lado, se interesa por las clases pobres. Teniendo en cuenta ambos aspectos, desea construir un «nuevo cristianismo» fundado en una ética social, a la cual esperaba convertir, mediante la propaganda y el diálogo, a las clases ricas; éstas acabarían reconociendo las ventajas que la nueva situación deparaba. Entre los pensadores utópicos tendríamos que incluir a W. Weitling, quien en 1884 escribió su *Evangelio de los pobres pecadores*[8].

7. Cfr. M. BUBER, *Caminos de utopía,* 20-21.

8. Para una visión panorámica de los distintos pensadores utópicos, con selección de textos originales, son útiles, entre otras, las obras de Massimo Baldini, Arhelm Neussus y Jean Servier, donde se cita abundante bibliografía.

La importancia de estos movimientos reside en el lado negativo de sus doctrinas, o sea, en la crítica áspera y profunda de los defectos de la sociedad y de sus circunstancias. En cambio, sus tesis positivas sobre la sociedad futura y sus ideales de armonía y solidaridad perdieron valor a medida que el desarrollo histórico de la sociedad dejó a los utopistas en una posición cercana a las tendencias conservadoras. A juicio de Karl Marx, tales pensadores no fueron suficientemente críticos y profundos; proponían mudar las estructuras sociales y políticas existentes sin fundamentarse sobre un análisis científico de la realidad. Este análisis, según Marx, debería de haber destacado dos hechos: el papel decisivo que históricamente ha asumido el proletariado y la función social de la lucha de clases. Marx utiliza, no obstante, benévolamente el término «utopía» cuando lo aplica a los socialistas utópicos, los cuales serían tales por la inmadurez de su época (Saint-Simon, Fourier, etc.). En cambio, utiliza de manera negativa este término cuando designa con él a los teóricos sociales que continuaron extrayendo de su propio cerebro elementos que ya entonces, dado el desarrollo de las condiciones económicas, quedaban, según Marx, superados por la misma realidad social de su tiempo. La utopía se convertiría en el arma más poderosa de la lucha del marxismo contra el socialismo no-marxista: la acción social del pensador utópico quedaba desacreditada como inútil y no científica. Los socialistas utópicos sólo habrían intentado que la sociedad desquiciada volviera a su lugar mediante la rectificación de la razón y de la voluntad humanas, en vez de hacer patente lo que se había preparado ya dialécticamente por las condiciones de producción.

b’) *La utopía marxista*

Pero también califica Buber al marxismo de utópico: justo porque éste propone un socialismo que no adviene desde la fuerza de la voluntad del hombre, sino necesariamente: «lo único que pide es que se ejecute lo necesario para la revolución». Buber destaca atinadamente que «la fe en el camino de la humanidad a través del error hasta su superación adopta en Marx la forma de la dialéctica hegeliana cuando se sirve de una investigación científica de los procesos de producción; mas la visión de las revoluciones venideras lo mismo que de las pasadas, en “la cadena de la necesidad absoluta”, como dice Hegel, no la tomó de éste. La actitud fundamental apocalíptica de Marx es más pura y más intensa que la de Hegel, que carece de un genuino impulso hacia el futuro [...]. El punto en que el ímpetu apocaliptico-utópico de Marx se desencadena y convierte todo concepto económico y científico en pura utopía, es cuando habla de la transformación de todas las cosas que seguirá a la revolución social»[9]. Ralf Dahrendorf llega incluso a indicar una doble utopía en Marx: «Una es la utopía de la primera sociedad humana, el mundo fabuloso de los tiempos antiguos, en el que el hombre, todavía no alienado, tampoco estaba historizado. Aquí se encuentran ya las raíces del mo-

9. M. BUBER, *Caminos de utopía*, 20.

derno pesimismo cultural marxista, que enlaza sobre todo con las primeras obras de Marx. Más importante, empero, es la otra utopía, la de la sociedad final. Marx traza solamente un esbozo de esta imagen y lo hace con una cierta vacilación; pero está fuera de discusión que se ha dejado guiar por ella» [10].

3. Revolución para «cambiar» al hombre

Volvamos otra vez al caso de la Revolución francesa. Se ha dicho más arriba que el pensamiento utópico se basa, por otra parte, en un optimismo antropológico: el hombre es corrompido sólo por la sociedad, pero internamente no está dañado ni maleado; por otra, en un pesimismo cósmico y sociológico respecto del presente. La causa de las deficiencias sociales no es aquí la maldad de los hombres, que son buenos en su constitución ontológica y personal, sino la defectuosa organización de los actos humanos. Se marginan, por tanto, aquellos aspectos humanos que son reacios a entrar en el marco utópico, como el crimen, la mentira y el afán de poder; se silencian también las situaciones geográficas y geológicas que condicionan la conducta. Pero el comienzo del nuevo estado no debe tener mancha alguna, por lo que el pensador utópico se ve compelido a eliminar todo lo que en el presente aparece como negativo respecto del ideal: la autoridad, las palabras, las leyes, las costumbres. «En su deseo de partir de un comienzo de pureza, el pensador utópico siente que debe desembarazarse de todo lo admitido hasta el presente, desde el sentido habitual de las palabras hasta la autoridad aceptada tradicionalmente. Siente que posee una luz que no ha sido concedida a los demás, una luz que escapa al examen de la razón crítica» [11].

La preparación de ese estado final se hace eficazmente mediante la acción revolucionaria. No basta la corrección: primero es preciso suprimir o transformar radicalmente los fundamentos de nuestro estado humano; después se podrá reconstruir. El orden ontológico y moral del mundo debe ser pensado por entero. «Lo que el pensador utópico denuncia no es tanto el mal moral cuanto la estupidez de un mundo que se acomoda a ser llenado de taras y defectos, y esto constituye una condena más ontológica que moral» [12]. Se trata de nacer una segunda vez.

La idea antigua de pecado es traducida ahora en términos de explotación, desigualdad y opresión; y el modo en que se sale de él no es la Redención, sino la «Revolución». No es, pues, la utopía el intento de hacer que lo ideal se haga real. La orientación utópica es revolucionaria no simplemente por intentar que se realicen las aspiraciones que trascienden el orden dado, sino porque desajusta el orden de lo ideal a lo real, llevando a cabo la reducción de lo real revolucionado a puro esquema ideal [13].

10. R. Dahrendorf, *Uscire dell' utopia,* 24.
11. T. Molnar, *L'utopie,* 19.
12. Ibíd.
13. Cfr. L. Mumford, *The story of utopias,* trad. it., 1969, 4.

La utopía simplifica el mundo, excluyendo especialmente la iniciativa creadora del individuo. La utopía es «una institución-sésamo frente a la cual se evaporan todas las dificultades en todos los sectores» [14]. En ella se despliega la vida con un tinte artificial e incoloro que hace uniformes todos los sentimientos. Los mismos intereses intelectuales son conducidos por vías seguras [15]. Es decir, «los problemas reales de la vida del hombre se convierten en problemas artificiales de autómatas con instintos, problemas ilusorios que admiten la misma solución porque provienen de la misma esquematización mecanicista» [16]. En la utopía no hay que hacer preguntas, porque todo está ya resuelto. Quien interroga, por el solo hecho de hacerlo, supone que hay algo no previsto o realizado: es un crítico, un enemigo, un cáncer eliminable. Si ella no poseyese toda la luz, no sería utopía [17]. La utopía hace efectivas unas posibilidades a fuerza de eliminar aquellas que chocan con su proyecto real y de negar las limitaciones de las otras.

La principal posibilidad que intentó eliminar la Revolución francesa fue precisamente —y por escandalosa que pueda sonar esta afirmación— la de la libertad real. La Revolución, en 1792, pretendía liberarse del derecho mismo. Se orientó magnéticamente hacia el futuro, revistiendo el porvenir de matices escatológicos. Arrancó, el 10 de agosto de 1792, de la Comuna de París —movida por la experiencia de la injusticia, el hambre y la miseria— y pretendía la *liberación total*, con plena eficacia y a escala mundial. Para lograrlo, buscó *emanciparse* del derecho estatal y de la anterior liberación por el derecho. No deseaba ya una reforma, sino un «hombre nuevo» y un «mundo nuevo», cualitativamente distintos, en los que la idea de «justicia» no tuviera ya razón de ser [18]. O sea, puso en tela de juicio la misma idea de justicia.

Pero sin el ideal de justicia sólo hay voluntad de poder. Como el poder tiene un rostro poco atractivo, ha de enmascarar el deseo de «dominar» y poseer a los demás. Quiere un mundo *sin instituciones jurídicas* por las que pudiera ser controlado. No aspira a una administración justa, sino a la superación de cualquier tipo de instituciones y funcionarios que puedan decidir de un modo justo. El llamado «Estado de justicia» es una solución de compromiso: siempre habrá un momento mejor. Mas para lograr una solución mejor se han de cambiar continuamente las condiciones. De modo que la Revolución es un experimento liberador *permanente* sobre la humanidad. Implica el acecho expectante, la prisa por eliminar lo presente, el imperio del Terror. Se implantó internamente el Terror como sistema de gobierno.

Dos eran los postulados del Terror: la socialización impuesta y la liberación de otros países. Por el primero, había que *sacrificar la libertad del individuo* para

14. R. Ruyer, *L'utopie et les utopies,* 70.
15. Cfr. R. Dahrendorf, *Uscire dell' utopia,* 5.
16. M. Buber, *Caminos de utopía,* 23.
17. Cfr. M.L. Berneri, *Journey trough Utopia,* 45.
18. Cfr. M. Kriele, *Liberación e ilustración,* 37.

salvar la libertad y la independencia de la nación; había incluso que *suspender las libertades individuales* para introducir la igualdad. Por el segundo, la liberacion de otros países se convertía realmente en una acción de conquista. El Terror se instituyó internamente como instrumento de fuerza para mantener el poder, y se ejerció en *toda Francia*. Un Comité de Seguridad General se encargó de la policía política. Fueron encarceladas 500.000 personas; ejecutadas 17.000 tras proceso sumario y más de 25.000 sin proceso alguno (sublevados, desterrados o emigrados vueltos a Francia). El Ejecutivo exigió poderes totales, invocando un derecho excepcional: la *necesidad de Estado*. El poder ejecutivo quedó dispensado de los condicionamientos jurídicos, con vistas a defender el Estado; pero, una vez sueltos los vínculos constitucionales, se impusieron ideas y maneras irreconciliables con el Estado constitucional democrático. Fueron barridos los derechos humanos, la división de poderes y la democracia.

En nombre de la Revolución se llevó a cabo en Francia un verdadero exterminio, especialmente de católicos, sobre todo en el oeste y en La Vendée. En el caso de La Vendée, se dio orden de eliminar a las mujeres para que no pudieran traer hijos al mundo y despedazar a los niños para que de mayores no se convirtieran en guerrilleros. La Revolución suprimió de un plumazo el papel de la Iglesia en el orden social de los siglos XVIII y XIX: al desaparecer los conventos y ser ejecutados miles de sacerdotes —a pesar de que en 1789 los elementos del bajo clero se habían unido a las Constituyentes que derribaron el antiguo orden social— desaparecieron hospitales, asilos, casas de caridad, albergues, escuelas, cocinas económicas. La retórica de leyes humanitarias no podía evitar que por esas fechas Francia tuviera 16 millones de población activa y 2 millones de mendigos.

4. La utopía como rapto del futuro

El principio democrático «todos iguales ante la ley» quedó de hecho sustituido, durante la Revolución, por un biclasismo revolucionario: los liberadores y los liberandos. No todos los ciudadanos tenían la mayoría de edad ante la ley: sólo los liberadores. Pero esa liberación tenía que ser futura; de modo que el «ahora» era un grado evolutivo en que sólo algunos eran libres.

Los pocos liberadores eran los auténticos mayores de edad y, por tanto, los educadores de la mayoría: ellos definían incluso las condiciones para adquirir esa madurez, convirtiendo a los liberandos en un «objeto» manipulable en contra incluso de su volutad. La *libertad* nada tenía que ver con la democracia institucional, la cual era tachada de reaccionaria y autoritaria. Mediante un gobierno de transición «permanente» (porque en estas condiciones el pueblo nunca será «mayor» ni estará maduro) se realizaría el verdadero bienestar del pueblo, sin el pueblo. A este punto llegó la Convención de 1792.

Como la propuesta utópica jamás se presenta con un lenguaje contrario a la moral, se remite siempre a la noción de «dignidad humana», la cual saca su fuer-

za de las raíces de una ética basada en la distinción de lo «bueno y lo malo», lo «justo y lo injusto». Pero, en la utopía revolucionaria, «bueno» es identificado o sustituido por «progresista», con una estela de significaciones que distorsionan el verdadero sentido moral del término. Porque progresista no es aquí el que en las relaciones humanas tiende hacia el bien y pretende una mayor justicia y libertad, sino el que tiende hacia una liberación absoluta mediante una exención de moralidad, precisamente, mediante una contramoral.

El progresista no se preocupa de rechazar el argumento político con un argumento razonable contrario, sino con la descalificación o desvalorización del otro como hombre. No tolera ninguna neutralidad práctica: quien no comparte sus ideas no es un discrepante, sino un enemigo, al que hay que combatir y eliminar.

Para ocultar el carácter inmoral de su propuesta, la utopía revolucionaria se refuerza *colocando posturas antitéticas* que son verdaderos sofismas o trampas semánticas: en un supuesto *polo positivo* coloca la «sociedad inteligente y capacitada»; en el *negativo,* la «sociedad de antiguos prejuicios y tabúes».

Positivo	-	*Negativo*
Progresista	-	Conservador
Sociedad capacitada	-	Sociedad incapaz
Liberación	-	Explotación
Altruista	-	Egoísta
Igualdad	-	Clasismo
Ciencia	-	Prejuicio
Racional	-	Irracional
Humanismo	-	Alienación
Emancipación	-	Dominio
Solidaridad	-	Imperialismo
Humanitario	-	Antihumanitario

A los defensores de una moral objetiva en el campo jurídico y social se les procura presentar como retrógrados, intransigentes, contrarios a la libertad individual y al progreso; de este modo, el verdadero debate ético se distrae y no se escuchan con serenidad y ecuanimidad las opiniones a favor de la dignidad humana sino a través de las trampas creadas sobre sus defensores.

Por eso mismo, el Comité de Salud Pública, bajo Robespierre, decidió introducir aparentemente una noción moral básica, el «Ser Supremo», pero sustancialmente eliminó cualquier tipo de *metafísica* que fuera capaz de dar sentido a los conceptos de derecho y justicia. Por tanto, la fe fue manipulada con finalidad política, entendiendo la emancipación humana como liberación de la religión. Liberar totalmente al hombre significó así dominar el espíritu: eliminar la religión como centro de la conciencia y fundamento de la idea de dignidad humana. Con ello, se destruyó también la legitimidad del Estado constitucional. Es lo que se

vivió en 1792 con la Asamblea soberana, la cual, primero, se desvinculó de sus obligaciones jurídico-constitucionales, tomando como excusa la futura humanidad liberada; y, segundo, promovió el terror sangriento contra sacerdotes, nobles y sospechosos.

En conclusión:

a) La defensa de los derechos humanos supone el concepto de dignidad humana, y ésta, a su vez, la validez de la ética. Sin esta última, queda sin inspiración el juego de la democracia: pues el poder estatal ejerce el dominio del hombre por el hombre. Al eliminar la ética, se elimina también el concepto de dignidad humana, reduciendo la esencia humana a un concepto natural-biológico: el hombre sería una estructura de necesidad con una inteligencia técnica, pero no con dignidad espiritual. El hombre se convierte en puro medio, no en fin en sí. Como este propósito último es impresentable moralmente, ha de permanecer velado: se siguen utilizando las palabras que nimban éticamente la dignidad humana, pero con significación pervertida: se dice que hay una lucha contra la injusticia real, pero se acaba luchando contra la humanidad misma del hombre. Del Terror francés sólo hay un paso a los totalitarismos vividos en el siglo XX: a los Gulag propiciados por la Revolución bolchevique, a los campos de concentración del nacional-socialismo hitleriano, a las masacres de Camboya...

b) El pensador utópico se reserva el sentido del juicio final, el conocimiento absoluto del bien y del mal. Cae en la trampa que, según la tradición teológica cristiana, se tendió el primer hombre con el primer pecado (superficialmente interpretado a veces como un pecado de concupiscencia). Dice el Aquinate: «El primer hombre ha pecado ante todo porque ha intentado asemejarse a Dios en el conocimiento del bien y del mal, en el sentido de que, en virtud de su propia naturaleza, podría ser capaz de determinar para sí mismo lo que es bueno y lo que es malo en el orden de la acción y quiso conocer previamente qué cosas buenas y malas le acontecerían en el futuro» [19]. Las utopías estrictas responden siempre al mismo modelo: queriendo liberar al hombre de la heteronomía, o sea, de la Providencia de un Dios personal, en nombre de la autonomía, y viendo que este proceso conduce derechamente a la anarquía, entonces incluyen al individuo en la colectividad, en la que quedaría gobernado y cuidado. La colectividad usurpa las prerrogativas de lo divino [20]. La utopía rebaja la fe completa en lo absoluto a una fe completa en lo no absoluto [21].

La utopía es así la figura propia de la alienación histórica, por la que innumerables generaciones sufrirán la muerte, el desafuero y el despotismo, y en la que sólo tiene una achatada salvación terrestre la casta privilegiada de los últimos.

19. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, II-II, q.163, a. 2.
20. Cfr. T. MOLNAR, *L'utopie,* 31-32.
21. Cfr. E. VOEGELIN, *Los movimientos de masas gnósticos,* 40.

XI.
Evolución e historia: el hábito posibilitante

1. El evolucionismo

El problema de la historia es el de la novedad que la libertad aporta en el tiempo. Esta novedad histórica tiene su origen en una novedad ontológica, a saber, la de la misma libertad. Porque si la libertad viniera a coincidir con cualquiera de las capas ontológicas susceptibles de explicación estrictamente bioquímica o biofísica, no tendría sentido plantear la aportación histórica como una novedad ontológica: la historia coincidiría con la evolución, la cual culminaría, por su propio mecanismo efector, en lo que se llama la «libertad». La evolución complejificaría a los organismos (evolución biológica) y complejificaría a la humanidad en las acciones (equívocamente) libres. El universo entero manifestaría la complejificación creciente de una energía básica, sólo diferenciable en varios niveles, distintos en grado, pero no en esencia[1].

Pues bien, el «evolucionismo», en sentido estricto, es la doctrina de quienes afirman que la multiplicidad de la vida psíquica y orgánica proviene de unas pocas formas primitivas, o quizá de una sola, entendida como materia inorgánica. El evolucionismo, pues, no sólo sostiene que hay progresos en el orden cultural (científico y técnico), sino esencialmente en el orden natural: la vida animal provendría de la inorgánica; y el hombre, en su totalidad, de un antropoide primitivo. Las capacidades espirituales de inteligencia y voluntad serían adquisiciones evolutivas, producidas por los mismos mecanismos efectores biológicos. Las formas de vida más complejas o perfectas se derivarían, en todas sus capas ontológicas —mediante cambios externos geológicos y mutaciones internas biológicas— de formas elementales o imperfectas[2]. (En el siglo XIX fue Spencer el filósofo que mejor sistematizó los principios ontológicos del evolu-

1. Ch.S. Peirce lo sostiene en «Entwurf und Zufall», 123.
2. Cfr. K. Bayertz, «Evolution und Ethik», en *Evolution und Ethik,* 13.

cionismo). Como teoría filosófica, pues, el evolucionismo afirma que lo superior se deriva directamente de lo inferior: los seres inferiores se han transformado en superiores.

2. ¿Evolución continua o inmanente?

Teniendo en cuenta los datos de las ciencias naturales (paleontología, biogeografía, biogenética, etc.) puede afirmarse con toda probabilidad que en el ámbito orgánico existe un proceso *continuo,* sin aparentes saltos bruscos, de desarrollo, proceso que va de las formas inferiores a las formas superiores[3]. Pero de tales datos científicos no se saca la conclusión de que las formas inferiores *producen,* por despliegue interno, las formas superiores. El evolucionismo asocia dos tesis distintas: una científica, otra filosófica. Por la primera sostiene que se puede establecer la continuidad de formas en el tiempo, desde las inferiores a las superiores; por la segunda añade, además, que las formas esencialmente distintas (como la vida y el espíritu) provienen totalmente de las inferiores. La distinción categorial de los seres no sería esencial.

Como caso de tendencia moderna a una «indistinción categorial» puede citarse a Teilhard de Chardin, quien afirma la existencia de una energía fundamental que mueve la masa cósmica, emerge de ella y constituye cuatro fases de la evolución: Cosmogénesis, Biogénesis (que apareció hace 3.000 millones de años), Noogénesis (que apareció hace 600 millones de años) y Cristogénesis. La humanidad acaba ascendiendo a la superhumanidad. El estadio superior de la evolución será una «conciencia colectiva», una sola envoltura pensante[4]. El progreso evolutivo desembocará en una «Conciencia colectiva»[5].

Estas palabras de Teilhard encierran algunas tesis que simplifican la distinción categorial existente entre lo humano y lo no-humano. Como únicamente tratamos de aclarar planteamientos, conviene apuntar tres puntos decisivos:

a) ¿Qué significado puede tener la afirmación de que la «conciencia» humana es algo que se ha ido desarrollando a partir de la conciencia animal? La autoconciencia, o conciencia de sí, ¿es sólo un *plus* de conciencia animal? ¿Se reduce la conciencia «personal» a mera percatación sensitiva? ¿No sería más exacto afirmar que la conciencia personal se define como la *autoposesión* del ser, mientras que el ente impersonal soporta su propia existencia?

b) Además, la evolución desemboca, según Teilhard, en una conciencia «no-individual», fruto de la fusión de varias personas en una sola. Pero esta idea

3. Cfr. Th. Dobshanskys, *Evolution,* V.

4. Cfr. P. Teilhard de Chardin, «Resumen de mi perspectiva fenomenológica del mundo», en *Les Études Philosophiques*, 1955, n. 4.

5. Íd., *El fenómeno humano,* 301-302.

de una conciencia no individual es contradictoria: ni una persona se puede escindir en dos, ni de dos puede hacerse una, porque la existencia de cada persona es, por esencia, incomunicable; si una persona se convirtiera en otra, dejaría de existir.

c) Quizá el núcleo de las cuestiones planteadas por Teilhard esté en su noción de «energía» universal, la cual emerge de la masa cósmica para constituir la noosfera. ¿Qué nombre da Teilhard a tal actividad? Solamente uno: amor[6]. El amor, como acto supremo de un ser consciente y personal, viene reducido a «energía cósmica», la cual es el motor de la evolución. ¿No quedamos encerrados entonces en el monismo ontológico, donde no hay ya diferencia radical entre el espíritu y la materia? La energía cósmica vendría a ser un género, cuyas diferencias específicas serían la materia y el espíritu, determinaciones conseguidas en dos estadios sucesivos de un proceso evolutivo que transforma la energía física en energía espiritual.

De esta manera absorbe Teilhard el proceso histórico (obra de libertad) en el proceso evolutivo; la historia queda proyectada hacia un punto de convergencia (punto Omega) que no es otra cosa que un postulado racional, no probado ni demostrable, un mito: «La esperanza, tan natural al hombre, de una comunión temporal de las personas, como etapa siguiente a su actual disociación, domina este esquema, tiñéndolo de elementos afectivos: el tiempo de la historia, representado en forma lineal, es asimilado a una convergencia hacia un punto o una cúspide terminal, al recorrido de un horario mensurable»[7].

3. Evolución y mecanismos evolutivos

Pasemos al problema de la evolución precisa del hombre. Puede suponerse que la antropología ha establecido científicamente (con la probabilidad que implica este tipo de conclusiones) que existen formas intermedias entre los antropoides y el *Homo sapiens*. ¿Se seguiría de ello que el hombre es sólo un animal más desarrollado? La respuesta sería afirmativa si todas las facultades y estructuras del hombre se redujesen a categorías bioquímicas o biofísicas. Pero ¿y si el hombre tuviera una dimensión que no dependiera intrínsecamente de la materia o del cuerpo? Entonces, a pesar de que se pudiera establecer que la evolución se produce realmente en la preparación del cuerpo humano, habría que mantener que aquella dimensión incorporal o espiritual es ingenerada, justo por ser intrínsecamente independiente del cuerpo. Aunque el hombre tuviera antepasados en lo concerniente al cuerpo, no los tendría en lo referente al espíritu. Y como de la unión interna del espíritu —una novedad ontológica— al cuerpo surge un indivi-

6. Ibíd., 316.
7. E. Rideau, *Pierre Teilhard de Chardin*, 328.

duo nuevo, habría que decir que el hombre carece, en sentido estricto, de antepasados.

Por «evolución», pues, hay que entender —conforme a una hipótesis científica probabilísima— un proceso en el cual todos los organismos pasados y presentes descienden, siguiendo una ley de nacimiento natural, de realidades preexistentes. La evolución es, así, un proceso genético de innovación, en el que se producen formas específicamente nuevas desde otras anteriores. Tal proceso aporta una innovación morfológica y psíquica: lleva, por determinación intrínseca, a formas específicamente nuevas desde otras anteriores. Este proceso no siempre es «progresivo», pues a veces desemboca en una vía muerta. Además, la innovación acontece desde formas anteriores muy determinadas o concretas: la nueva especie conserva transformadas estructuras de los ascendientes.

La evolución, en tal sentido, no implica una tesis metafísica (la que afirmara que lo superior viene en su totalidad de lo inferior y es causado por éste); simplemente expresa que lo superior es una innovación que tiene en lo inferior mecanismos efectores que, al menos en parte, lo explican. Entendida así la evolución, no hay objeción seria para aceptar que el hombre (homínido hominizado) proviene de homínidos prehumanos, cuyas estructuras han quedado conservadas y transformadas. Como dice Zubiri: «Llamando "psique intelectiva" a la totalidad del psiquismo humano, a diferencia de la psique no-intelectiva animal, hay que afirmar que la psique intelectiva florece intrínsecamente desde las estructuras psico-somáticas de un homínido prehumano y en función determinante y transformante de éstas, de suerte que la nueva especie, la especie humana, incluye como momento esencial suyo la conservación transformada de las estructuras morfológicas y psíquicas de aquel homínido. El hombre entero, pues, es psicosomáticamente un brote evolutivo: surge evolutivamente de un homínido prehumano»[8].

El estado actual de las investigaciones permite indicar que las causas de la evolución pueden ser tanto físicas (medio, adaptación, selección natural, muta-

8. X. Zubiri, «El origen del hombre», 164. Los «mecanismos evolutivos» son las causas de la evolución. Lamarck indicó dos: la «adaptación» (el cambio de las circunstancias externas obliga a los seres vivos a cambiar el modo de vivir y, por tanto, a usar hipertrofiadamente unos órganos en detrimento de otros) y la «transmisión hereditaria de los caracteres adquiridos». Tales mecanismos, expuestos como leyes, han sido criticados en profundidad por los científicos: ni la adaptación es suficiente para explicar la transformación interna de los organismos, ni todas las variaciones adquiridas son transmisibles (sólo se convierten en hereditarias las que consiguen modificar las moléculas del constituyente químico de los genes). Por otro lado, Darwin consignó dos mecanismos evolutivos: la «selección natural» en la lucha por la vida entre los seres vivos (donde perviven los más fuertes) y la «transmisión hereditaria» de estos caracteres adquiridos. Tampoco estos mecanismos explican por qué aparecen series pancrónicas. En fin, De Vries indicó el mecanismo de las «mutaciones»: la evolución se haría a saltos, mediante originación improvisada, en los individuos, de caracteres estables y hereditarios como mutaciones genéticas. Aunque se ha probado que esta teoría contiene lagunas insalvables, se ha perfeccionado con la hipótesis de las ontomutaciones (Simpson, etc.). Para más detalles, cfr. R. Richards, *Darwin and the Emergence of Evolutionary Theories of Mind and Behaviour,* Chicago/London, 1987.

ciones), como psíquicas (modos de vida, aislamientos ecológicos, lucha por la vida). Unas y otras «han de repercutir físicamente sobre las estructuras germinales, sobre el plasma germinal, si el cambio que aquellas causas producen ha de ser estable [...], los cambios han de ser hereditariamente transmisibles» [9].

Pero en el «mecanismo causal» hay que distinguir dos planos ontológicos: por una parte, la «causación efectora», pues la morfología del hombre está producida efectoramente por las estructuras germinales del primer homínido humanizado (australopiteco o arcántropo); por otra, y por lo que respecta a lo más hondo del psiquismo humano, la «creación», pues dicho psiquismo «está determinado en su origen evolutivo por las transformaciones germinales, pero no está producido sólo por ellas. Aquí la determinación causal no es efección. La mera sensibilidad no puede producir por sí misma una inteligencia: entre ambas existe una diferencia no gradual, sino esencial» [10].

En la evolución, por tanto, hay continuidad (no hay salto biológico ni psíquico: lo anterior se conserva transformado); pero hay también trascendencia, porque la psique humana envuelve, además del elemento sensitivo, el momento intelectivo: éste sólo puede ser efecto de una creación «ex nihilo» [11].

La acción creadora es, por tanto, un mecanismo evolutivo de carácter trascendente: «Es un factor integrado a la transformación germinal; es el cumplimiento intrínseco de la exigencia de ésta. Por esto, la acción creadora no interrumpe el curso de la evolución, sino que es el mecanismo que termina de llevarla a cabo. Porque una especie que tuviera las estructuras somáticas transformadas que posee el homínido hominizado y no poseyera psique intelectiva, no hubiera podido subsistir biológicamente; se habría extinguido rápidamente sobre la tierra» [12]. Mas por la evolución quedan afectadas tanto las estructuras somáticas como las dimensiones psíquicas, pues la psique humana incluye la psique animal: no una psique animal cualquiera, sino la psique transformada del homínido antecesor.

4. Historia y mecanismos de la historia

De lo dicho se desprende que el hombre puede ser considerado, en su devenir temporal, de dos modos: cósmicamente y específicamente. Desde el punto de vista cósmico, el hombre es un producto evolutivo, inserto en el devenir total del cosmos, cuya evolución es de millones de años, en la que el hombre tiene un puesto impermutable, pues no pudo aparecer en la tierra antes de ser posibilitado

9. X. Zubiri, «El origen del hombre», 165.
10. Ibíd., 166.
11. Ibíd., 1167.
12. Ibíd., 1172.

biológicamente. Pero específicamente, en el interior de lo humano, sólo puede hablarse de desarrollo en el ámbito de la inteligencia y en el de la libertad.

Desarrollo en la vida intelectual: desde el aprovechamiento del fuego por el hombre prehistórico hasta la disponibilidad de la energía atómica en la actualidad; y todavía se seguirán desarrollando las conquistas logradas. Pero es especialmente con la libertad, o sea, con el poder de usar lo adquirido, cuando se rompe la aparente identidad entre evolución e historia: si la evolución no permite hablar del mal, la historia sí lo permite. La historia es lo que nos sucede fatalmente junto con la respuesta personal que a ello damos. ¿Qué será del hombre, «con la bomba de hidrógeno que le puso en las manos su inteligencia y un instinto de agresión en sus entrañas»? [13].

Si lo específicamente histórico hay que retrotraerlo al ámbito de la libertad, como novedad ontológica, hemos de buscar en ella los mecanismos por los cuales se realiza la historia misma. Estos mecanismos —por llamarlos de alguna manera— no tendrían ya la índole de lo estrictamente natural-evolutivo, sino que serán determinantes en libertad de la libertad misma. Podría decirse que expresan una complejificación, una concentración de la libertad sobre sí misma, potenciándola desde dentro: son mecanismos posibilitantes del espíritu mismo. Pero ¿en qué nivel tendríamos que considerarlos, en el de la sustancia o en el de los actos?

a) *La historia, ¿maduración de facultades?*

Se ha visto en el capítulo anterior que lo histórico no define el ámbito de la sustancia o naturaleza —no todo en la sustancia humana es histórico—; cabe preguntar ahora si lo histórico tiene un lugar propio en el ámbito de las facultades. Tengamos presente que facultad equivale a potencia operativa.

Aristóteles dividió las potencias en dos clases: las no-operativas y las operativas. Las primeras son llamadas pasivas: su poder es un poder ser hecho, poder recibir o padecer. Esta potencia no-operativa, en cuanto potencia, es la que se distingue estrictamente del acto. La materia de cara a la forma y la esencia de cara a la existencia son propiamente las potencias pasivas. Las potencias operativas son activas: y éstas fueron llamadas facultades en sentido estricto. La facultad es un poder de obrar o hacer algo; tiene, pues, carácter de acto y no de potencia, por lo que no se divide frente al acto. Por esto son activas, pues algo obra en tanto que está en acto. Se trata, desde luego, de un acto impuro (con potencialidad), remitido sólo a la operación. Aristóteles señaló certeramente dos dimensiones de las facultades humanas: una retrospectiva, en cuanto mira a la sustancia; y otra prospectiva, en cuanto orientada a su operación.

13. K. LORENZ, *Die Hoffnungen unserer Zeit*, 147.

1. En primer lugar, Aristóteles entendía por facultad una fuerza real, un elemento con actualidad real: se trata del acto segundo de la sustancia. La realidad de la facultad está montada sobre la actualidad primera de la sustancia. Las facultades, en esta dimensión retrospectiva, tienen continuidad genética, es decir, se transmiten con la generación: el hombre del siglo XVIII tenía las mismas facultades que el del siglo XX. Por eso, si sólo nos atuviésemos a esta dimensión de la facultad, podría entenderse que la historia sólo lleva a sazón facultades, esto es, que la historia es maduración: el hombre sería un germen que va madurando, una realidad germinal que sucesivamente desarrolla brotes de facultades. Lo que la historia aportaría en este caso es la germinación paulatina de las facultades: desde el comienzo histórico el hombre sería completo, pero sólo en germen. Sin embargo, esta teoría se equivoca, pues el hombre —comenta Zubiri— está desde el comienzo constituido como hombre, ya tiene todas sus facultades actualizadas [14]. Respecto de sí misma, la sustancia humana, con todas sus facultades, no es germinal: el hombre de Cromagnon no era una humanidad inmadura. Lo que la historia añade al hombre no es la madurez de sus facultades. ¿Qué es entonces lo que aporta?

2. La segunda dimensión de la facultad parece dar respuesta a esta pregunta. Esta dimensión es prospectiva, ya que la facultad es una fuerza para obrar, es un poder destinado constitutivamente a producir algo: en la realidad de esta fuerza hay ya una presencia virtual de la realidad que se va a producir. Toda facultad es «para» algo; y en este «para» reside su sentido de potencia. Ahora no se trata ya de la realidad que tiene un acto segundo, como actualidad incorporada a la sustancia; esto se supone. Se trata de que, por ser una fuerza *para* obrar, se perfecciona con actos. En tanto que es «fuerza para», es virtualidad, poder-ser, que obviamente no se actualiza siempre de la misma manera; hay aquí un índice de variabilidad y contingencia.

En este caso podría pensarse que la novedad de la historia es una actualización de virtualidades: la historia no sería ya el conjunto de lo que el hombre hace (la mera serie sumativa de sus actos) ni la maduración de sus facultades, sino la actualización progresiva de sus virtualidades. La historia, puesto que el alcance de las facultades es desconocido, nos iría revelando el despliegue de las progresivas actualizaciones de las virtualidades. Tampoco esta teoría es acertada por completo, porque hay —dice Zubiri— en este nivel de actualización dos momentos irreductibles, el del ejercicio y el del uso, sin cuya diferenciación no se aclara el carácter formal de la historia. Esta distinción entre «ejercicio» y «uso» está inspirada en la clásica teoría de las facultades.

Desde el nivel de las facultades de la naturaleza humana, la historia sería el desarrollo de lo que el hombre era, porque el primer hombre tenía ya las mismas

14. Las referencias a X. ZUBIRI están tomadas de sus artículos: «Nuestra actitud ante el pasado», en *Naturaleza, Historia, Dios,* 284-320, y «La dimensión histórica del ser humano» en *Realitas. Seminario Xavier Zubiri,* 11-64.

facultades que el actual. Desde el nivel de actualización como ejercicio, la historia sería el despliegue de lo connotado por las facultades (el despliegue de lo que las facultades pueden hacer). Pero concebida desde el nivel del uso que se hace del ejercicio, la historia es el despliegue de posibilidades reales de las facultades en cada circunstancia. Esto es lo que vamos a explicar a continuación.

b) *Lo histórico como realización de actos*

a') *La distinción cualitativa de los actos*

Entre los actos del hombre, hay unos que son ya pasados; otros son presentes; y otros son futuros. Cada acto realizado en el tiempo se distingue del anterior en dos aspectos, a saber, el cuantitativo y el cualitativo. En primer lugar, un acto es numéricamente distinto del anterior; en esto no hace falta insistir.

Pero, en segundo lugar, es también cualitativamente distinto del anterior; y ello, como dice Zubiri, por dos razones. Una, porque recoge los efectos del anterior. Así, por ejemplo, en su acto de visión nuestro abuelo usaba gafas; ahora, en nuestro acto de visión usamos microlentillas, porque nos apoyamos en una técnica heredada de la física y la química. Atendiendo a esta razón, la historia aparece como una sustitución progresiva de actos humanos. Pero hay otra razón distinta más profunda, y es que, aun pudiendo repetir el contenido del acto anterior, nosotros no podemos repetir su sentido: hoy podemos usar gafas también; mas por sólo este poder no nos distinguimos de nuestros abuelos; hoy usamos gafas *pudiendo* usar microlentillas, y es este segundo poder, engarzado al primero, el que me distingue del tiempo histórico de mi abuelo.

En conclusión, el acto humano encierra dos aspectos: el de realidad física, o sea, el acto que se hace (por ejemplo, usar gafas); y el aspecto de posibilidad real, es decir, el poder con que se hace. Por el primer aspecto el hombre del siglo XX coincide con el hombre del siglo XVIII; mas por el segundo aspecto, no.

Así pues, la historia no es la mera sustitución de un hacer real por otro, no es el conjunto de lo que el hombre hace, sino la actualización progresiva de las potencialidades humanas. El presente de un momento histórico no es, de este modo, lo que el hombre hace, sino —como expresa Zubiri— lo que el hombre puede hacer por tener disposición para ello.

b') *Actualización como ejercicio y como uso*

Acabamos de ver que la historia no es el desarrollo de lo que el hombre es ya, sino más bien la creación de posibilidades, sobre la que se monta toda producción de realidades. Lo propiamente histórico está en crear una posibilidad para producir una realidad. Zubiri sostiene que la historia no es un simple hacer,

ni siquiera un estar pudiendo, sino hacer un poder respecto al futuro. Ello se comprende, porque la actualización de las virtualidades de una facultad tiene dos aspectos: el del ejercicio y el del uso. La actualización como ejercicio es algo natural; mas como uso está imperada por la voluntad (guiada por la razón): las facultades están en su ejercicio dirigidas por la voluntad libre.

La actualización como ejercicio es la actualización de la facultad por su objeto propio; así, la explicación del ejercicio de una facultad consiste en dar cuenta de la razón de ser de los actos. La vida humana está constituida, en un primer momento, por el ejercicio o ejecución de actos.

Si sólo nos mantuviéramos en este nivel podríamos pensar que la historia no es nada más que revelación de las capacidades o virtualidades de las facultades, de modo que en el primero de los hombres estaría ya virtualmente dada toda la realidad de la historia futura.

Pero la actualización como uso añade algo decisivo. El ejercicio está especificado por el objeto natural de la facultad; el uso se especifica por el objeto que el hombre libremente se propone. Por uso hay que entender la destinación de los actos de las facultades a un plan de conjunto.

El ejercicio de la facultad es idéntico en todas las épocas, pero el uso de ésta es diferente y variable: usando las facultades el hombre se construye una vida propia. Con otras palabras: el mero ejercicio de las facultades da lugar a que los actos sean *hechos*; por el uso, los actos se convierten en *sucesos*, acontecimientos: el uso abre un curso de sucesos o acontecimientos. Pues bien, este curso constituye la historia.

En general, usar es aplicar un cosa a una operación: en nuestro caso, el uso de las facultades será la aplicación de éstas a la realización de sus actos propios. La posibilidad del uso viene dada porque hay facultades que están en potencia para obrar o no obrar; para sacar a una facultad de esa potencialidad se requiere un eficiente, una moción. En el caso del hombre, tal agente es la voluntad. ¿Por qué la voluntad?

Es obvio que todo agente obra por un fin. Pues bien, en la serie ordenada de facultades, la que se dirige al fin universal mueve a las demás. La voluntad tiene como objeto el fin y el bien universal; en cambio, cada facultad concreta se ordena a un bien particular que le es propio y conveniente (la vista, por ejemplo, se refiere a la percepción de colores). Por ello la voluntad mueve, a modo de causa eficiente, todas las facultades humanas a la ejecución de sus propios actos, al ejercicio[15].

Hay que advertir que la voluntad, como causa eficiente, mueve en el orden del ejercicio, no en el de la especificación del objeto: puede hacer que el ojo pase al acto (se abra para ver), pero no puede hacer que el ojo oiga.

15. Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.*, II-II, q. 9, a. 1.

El uso corresponde, pues: 1.º A la voluntad como primer agente o motor; 2.º Al intelecto como facultad directiva; 3.º A las demás potencias como ejecutoras. Éstas se relacionan con la voluntad como el instrumento con la causa principal: pero la acción se atribuye propiamente no al instrumento, sino al agente principal. Dicho de otro modo, el uso es propiamente un acto de la voluntad.

Por eso no se da el uso en el animal. Éste no conoce la relación de sus miembros a sus operaciones: ejecuta actos con sus miembros por instinto natural, no los usa. El uso que hace el agente está unido al acto de aquello que usa (así, nadie usa de una microlentilla sin que el ojo actúe como órgano); el uso es simultáneo con el acto de la facultad ejercitada. Es decir, dado que la ordenación y lo ordenado constituyen un mismo todo, también constituyen un mismo todo el uso —que es una ordenación— y el ejercicio de la facultad a la que se aplica el uso. Pero ¿de qué tipo de todo se trata? El todo que forman ejercicio y uso es un «todo absoluto» en el que pueden distinguirse dos aspectos, el material y el formal. La materia es el acto o ejercicio de una facultad inferior; la forma es el acto de una facultad superior: la materia es el acto ordenado y la forma es el acto de ordenar. Porque, como dice Aristóteles, «es uno solo el acto del motor y el del móvil» [16].

De modo que toda facultad humana es una estructura con dos dimensiones a la vez presentes: actualización natural (por el ejercicio) y recurso voluntario a posibilidades reales (por el uso).

Toda facultad humana es *naturaleza* por su actuación y es *historia* por su recurso a posibilidades. En suma, el hombre hace su vida con su naturaleza y con su historia.

c) *Posibilitación y situación*

Dijimos que el hombre, por razón del uso, intercala entre la potencia y el acto un proyecto y, por tanto, una posibilidad. Pero ¿qué significa aquí «posibilidad»?

Hay dos tipos de posibilidad: la lógica y la real. La posibilidad lógica equivale a la incontradicción y se constituye en el puro acto de pensar; decimos entonces que algo es posible cuando sus notas no implican contradicción, y es imposible lo contradictorio. La posibilidad real exige, además de la incontradicción, la realidad del eficiente y de la materia (la posibilidad real de un clavo supone la productividad real humana del herrero y la realidad de la materia, a saber, el hierro).

Observemos que el hierro puede existir antes del eficiente; en tal caso, el hierro era sólo un posible clavo en el orden lógico. Pero al contacto con el efi-

16. ARISTÓTELES, *Phys*., 202 a 18.

ciente se convierte en un posible real, en un recurso. El ámbito de los recursos es el de las posibilidades reales o históricas, surgidas en el trato con las cosas; a esa área de posibilidades reales así surgidas se llama *situación* (Ortega habla de *circunstancia*). No se trata del conjunto de posibilidades de las cosas, descubiertas o no; la situación humana se compone de los recursos realmente disponibles. La situación —dice Zubiri— es la condición radical para que haya cosas posibles para el hombre.

Por la libertad humana, el cuadro de posibilidades se transforma continuamente, en la medida en que se opta o elige entre ellas. La elección sucesiva determina el cuadro de posibilidades ulteriores. Afirmar que el hombre obra en situación significa: 1.º que en la situación (en el conjunto de posibilidades que se le brindan) ejercita o actualiza sus facultades; y 2.º que en la situación usa esas facultades realizando unas posibilidades determinadas y no otras.

Historiar no es, pues, señalar la razón de ser de los actos, sino la razón de su suceder; ésta envuelve a aquélla.

En la historia, las facultades son constantes (hay igualdad entre el hombre de Cromagnon y el actual), pero las posibilidades son variables. Sirvan para ilustrar lo dicho las siguientes palabras de Ortega, a propósito del simple hecho de comprar uno de los posibles objetos ofrecidos en el mercado: «La actividad de comprar concluye en decidirse por un objeto; pero por lo mismo es antes una elección y la elección comienza por darse cuenta de las posibilidades que ofrece el mercado. De donde resulta que la vida, en su modo "comprar", consiste primeramente en vivir las posibilidades de compra como tales. Cuando se habla de nuestra vida suele olvidarse esto, que me parece esencialísimo: nuestra vida es en todo instante y antes que nada conciencia de lo que nos es posible. Si en cada momento no tuviéramos delante nada más que una sola posibilidad, carecería de sentido llamarla así. Sería más bien pura necesidad»[17].

Hemos dicho que las acciones humanas se ejecutan poniendo en juego las facultades (potencias reales) y las posibilidades reales. La acción humana es producto de una potencia y de una posibilidad. Y es así porque estando el hombre abierto al todo de lo real, es decir, estando obligado a dar una respuesta, tiene que optar por una. Las posibilidades elegidas constituyen el proyecto, el cual se interpone siempre entre las facultades y las acciones.

Aclarada la distinción entre «hecho» y «suceso», debo advertir que cuando en las páginas siguientes se hable de «hecho histórico» se estará aludiendo en términos comunes a lo que se acaba de explicar como «suceso».

17. J. ORTEGA y GASSET, *La rebelión de las masas,* 164-165.

d) *Posibilidad histórica y hábito*

Desde un punto de vista ontológico-psicológico, lo acumulado históricamente tiene la forma de hábito: no es una simple secuencia de actos que pasan, sino una secuencia de actos que, de algún modo, quedan: este «quedar» afecta a la facultad, determinándola cualitativamente. Semejante determinación es el *hábito*, que no es algo yuxtapuesto, pues forma con la facultad un todo absoluto. El fundamento del hábito estriba en que las facultades específicamente humanas (las superiores, y las inferiores que participan del estatus racional de hombre) no están determinadas unívocamente («*ad unum*»), como las de los animales; precisamente esta apertura constituye la libertad trascendental. Para que tales facultades puedan 1.º orientarse hacia «una» sola cosa, y 2.º comportarse «bien» respecto de esa cosa, es preciso que recaiga sobre ellas una determinación cualitativa, que es lo que se llama hábito. El animal, en cambio, no necesita de hábitos: sus potencias están «orientadas» y «fijadas» por la naturaleza misma. La facultad no es, sin más, hábito: éste es «sólo» un principio de posibilitación. Y entre los hábitos encontramos unos que —una vez adquiridos— son constantes (v. gr., el de los primeros principios), y otros que pueden adquirirse, modificarse y perderse, aun conservándose la facultad.

Así se explica que el acto humano, como ejecución de facultades y hábitos, sea un solo acto con doble dimensión: «En nosotros —afirma Santo Tomás— el principio de un acto es tanto la facultad como el hábito; por eso decimos que conocemos una cosa por la ciencia (hábito), y también por la facultad intelectiva» [18].

Es obvio que el hábito puede ser considerado en contraposición a la facultad, pero «también puede considerarse como una cierta disposición por la cual de algún modo algo se ordena al acto. Lo que corresponde tanto a la facultad como al hábito, pues la facultad hace que el hombre pueda obrar, y el hábito, que sea apto para obrar bien o mal» [19].

Lo cierto es que el aspecto por el que un acto es «ejecución de facultades» se distingue del aspecto por el que es «ejecución de hábitos». Cuando la posibilidad real queda incorporada a una facultad en forma de hábito, se podría decir que la facultad se ha transformado en «capacidad». La facultad puede estar capacitada bien o mal, suficiente o deficientemente; siendo el hábito el principio de posibilitación.

5. Definición de la historia

Con lo dicho tenemos todos los elementos para definir con Zubiri la historia como «un proceso de capacitación real».

18. Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, q. 83, a. 2.
19. Ibíd., I, q. 83, a. 2, ad 2m.

a) Es «proceso» porque cada estadio sucede al anterior y se apoya en él. Las posibilidades habitualizadas apoyan otras capacidades. Además, al apropiarnos determinadas posibilidades decidimos también la suerte de otras, pues por la apropiación de una se facilita o malogra la posibilidad de otras.

b) De «capacitación». Con esto se quiere decir que la historia no es un proceso de maduración o de actualización de las virtualidades mismas de las facultades: no es producción de algo que era ya, sino de algo que no era aún, justo capacidades, habitualizaciones. La historia no es mera actualización de realidades, sino proceso de posibilitación de capacitación.

c) Es proceso «real». Esto no quiere decir que lo histórico esté precontenido implícitamente; más bien se trata de la inclusión real de una actualidad «sui generis» (el hábito) en la naturaleza de una facultad; la posibilidad queda en la facultad natural de modo actualizable. La inclusión histórica es la inclusión de la posible actualidad en la facultad natural.

Que una realidad sea histórica se debe a ser posibilidad actualizable de una facultad natural. Que lo histórico —dice Zubiri— sea real se debe a ser actualización procesual de posibilidades.

XII.
Historicidad y unidad de la naturaleza humana

1. El hombre sometido al tiempo

a) *Temporalidad, historicidad, historicismo*

A la condición general del hombre que hace su vida espiritual y material inmerso en lo temporal y condicionado por las circunstancias se le llama «historicidad». En la estructura de la historicidad se entrecruzan dos direcciones temáticas: una horizontal, otra vertical. La primera está constituida por la referencia que el hombre hace al pasado (dado y retenido) y al futuro (pretendido y ausente), así como el consiguiente carácter condicionado y contingente de su ser, el cual no se ofrece como algo estático y hecho o sin capacidad de ser transformado por el obrar. En la segunda se patentiza la íntima dialéctica u oposición entre lo concreto realizado y las posibilidades no cumplidas; esta segunda dimensión va internamente acompañada de la conciencia de responsabilidad y externamente referida al mundo y a la comunidad[1].

Estos dos aspectos de la historicidad resaltan el carácter «profundo» o «intrínseco» de la temporalidad en el hombre; pero nada dicen todavía acerca de si la temporalidad tiene o no un carácter «absoluto» y «total» en él. Podría afirmarse, por ejemplo, que la temporalidad se presenta en todas las zonas del hombre, pero de modo que al menos una de esas zonas es absolutamente no temporal. Esta zona sobresaldría por encima de la historia. Así, el espíritu humano podría comprender y encontrar un sentido a la historia precisamente porque es capaz de replegarse, retrotraerse, trascender la historia para decirse lo que la historia misma es. El hombre viviría el tiempo como desde fuera del tiempo mismo. Su vida trazaría una línea divisoria entre su realidad propia y el conjunto de las otras realidades del universo material y sucesivo.

1. Cfr. A. Brunner, *Geschichtlichkeit,* 160-178.

Pero hay muchos que sustentan la tesis de que la temporalidad cala tan hondo en el hombre que todas las zonas y elementos de éste quedan absorbidos absolutamente por ella. Y tal sería la postura del «historicismo» estricto. Así, en este último sentido, el «historicismo» coincide con el relativismo histórico, el cual sostiene que es incognoscible la esencia de la vida humana: se atiene sólo a las épocas históricas de su desarrollo, cada una de las cuales poseería una fisonomía distinta con sus ideas y valores. De suerte que todo conocimiento y toda verdad serían el producto de una época y se encontrarían ligados a una situación histórica determinada. La realidad *sería* así historia: y no existiría nada fuera de la realidad confundida con la historia. Las unidades que se constituyen en la historia serían como organismos singulares, cuyos elementos (religiosos, estéticos, éticos, etc.) sólo viven en su propio conjunto y sólo tienen sentido en él, muriendo con la desaparición de tal unidad. La historia no sería sólo la realidad más alta, sino la única realidad («*veritas filia temporis*»).

b) *Temporalidad y caducidad*

Algunas corrientes del pensamiento contemporáneo, como la filosofía de la vida (Dilthey, Bergson) y la filosofía de la existencia (Heidegger, Jaspers) han analizado muy en por menor la temporalidad concreta o antropológica. En sus análisis aparece la «temporalidad» no como una estructura mundana en la que el hombre «está» accesoriamente (al igual que una entidad objetiva en una fila o serie), sino como una estructura formal que el hombre mismo «es» internamente. Pasado y futuro, aunque figuren ontológicamente como partes de un continuo, son direcciones o distensiones de la actualidad o del presente del hombre.

Heidegger en concreto expone esta idea de la temporalidad humana desde su concepción del hombre como un «ser para la muerte». Explica que en cada ahora existe un pasado que se despide y un futuro que se anuncia. La temporalidad es la tensión de este existir, un ritmo propio del pasado al futuro. Ni la existencia humana está colocada en el tiempo, ni el tiempo es una simple manifestación de esa existencia; la existencia misma es tiempo. Sólo por medio del tiempo se comprende la existencia, la cual es propiamente una concreción del tiempo. El tiempo desempeña en Heidegger una función trascendental, similar a la ejercida por la «esencia» en Platón o la «idea» en Hegel. Y así como en éstos la idea trascendental funda el ser o lo real, en Heidegger la temporalidad constituye la existencia humana.

Él comprende la temporalidad como tensión de la existencia humana, libre para darse un sentido en cada caso. El existir humano no es algo hecho, como la roca, el jardín o el río, los cuales son, pero no existen. Esa existencia es una autorelación, la relación consciente de un ente con su propio ser. Por ser consciente, dicha relación es responsable: el hombre está entregado a la responsabilidad de su propio ser, mediante la cual puede ganarse o perderse. El existir humano es, pues, una tarea, un quehacer, un gestarse («*Geschehen*»); el gestarse humano es

la historia («*Geschichte*»). Si el hombre nunca es para sí mismo cosa definitivamente hecha, salvo cuando muere, o sea, cuando deja de ser, es claro que siempre es para sí mismo un poder-ser. La existencia humana es poder-ser.

El hombre puede ser muchas cosas (carpintero, docente, pintor, etc.), mas puede serlas de una manera banal. Pero hay una que sólo cada cual ha de hacerla irrepetiblemente para que lo defina de modo propio y auténtico: atenerse a la totalidad de su propio ser.

Hay un temple, un sentimiento básico, que es capaz de ponernos ante la totalidad de nuestro propio ser: la *angustia*. Ésta no es un simple miedo o temor por esto o aquello, por algo concreto o particularizado de nuestra vida, sino el temple que nos descubre la totalidad de nuestro ser frente a la nada que lo envuelve. Y todas las experiencias singulares del hombre (amor, odio, placer, disgusto, etc.) son portadas por la angustia. El hombre está invadido por la angustia no simplemente porque asume una posibilidad cuyo logro es incierto, sino porque ha de hacer su vida asumiendo siempre una posibilidad (la que sea), forzado constantemente a ser solamente bajo la forma de poder-ser, destacándose de la nada. Mas ocurre que mientras afronta de este modo la totalidad de su ser, el hombre se da cuenta de que todo su poder-ser queda justo en nada con la muerte. Lo que la angustia patentiza es la nada de nuestras posibilidades de ser, la nada que acecha la totalidad del ser y lo devora en la muerte. Por tanto, la muerte nos permite descubrir la totalidad de la existencia a través del temple de la angustia.

Si el hombre se encuentra forzado siempre a asumir una posibilidad, la muerte se le aparece como la posibilidad más cierta e inconmovible, frente al carácter aleatorio de todas las demás. Es asimismo la posibilidad más propia, porque nadie puede morir por mí. La muerte, en fin, cierra el proceso de totalización humana, porque no permite rebasar hacia otras posibilidades. La muerte es una posibilidad que muestra la imposibilidad de mi existencia. La angustia, por tanto, no es simple miedo a la muerte, sino el temple que me hace comprender mi constante, extrema y más auténtica posibilidad de ser imposible. Dentro de esta situación el hombre se realiza en un presente asumiendo un pasado y proyectándose en un futuro. De manera que el existente humano es histórico por ser temporal.

El instante presente —según Heidegger— se refiere al futuro bajo la presión de la muerte como final. De ahí que el instante se concentre en la resolución por la que el hombre se da un valor interno absoluto, pues por detrás y por delante sólo tiene límites. El existir humano es a la vez un prolongado estar naciendo y un estar muriendo. Esta prolongación es la temporalidad en la que se funda la historicidad humana.

Heidegger concluye, desde esta perspectiva, que la historia es objeto de ciencia histórica justo por ser el mismo acontecer de la existencia humana vertida hacia la muerte. De modo que «el ser para la muerte, es decir, el carácter fini-

to de la temporalidad, es el fundamento verdadero del carácter histórico del existente humano»[2].

Como se puede apreciar, el tiempo es, en Heidegger, un horizonte general de todas las estructuras de la existencia. La estructura existencial del hombre queda reducida a un correr anticipado hacia la co-rrupción o la muerte, el cual era, para los clásicos, un movimiento que sólo correspondía a los seres afectados internamente de materialidad. Por ello privilegia el temple de la angustia sobre las demás formas de apertura afectiva al mundo (esperanza, alegría, etc.).

Pero ¿cuál es en verdad el sujeto propio del tiempo y de la específica duración del hombre?

c) *Tiempo y duración*

El tiempo es un modo de ser sucesivo. Sólo tienen tiempo las realidades capaces de mutación sucesiva; no toda realidad, por serlo, es temporal (los historicistas incluyen erróneamente en la temporalidad estricta también al espíritu). El tiempo no es lo primario, sino que está determinado por el ser de las cosas. También el ser humano es temporal: pero lo es asumiendo —al menos desde cierta perspectiva— el tiempo, no consumiéndose totalmente en él.

La experiencia del tiempo es la de una duración, de una permanencia en el existir sucesivo y cambiante. Sin cambio o sucesión no hay tiempo. Sin permanencia de la cosa en su actualidad, tampoco. El tiempo humano no es «la» duración, sino «un» tipo de duración.

La duración es la permanencia de una cosa en la existencia, en su actualidad primera: una cosa dura, en tanto que está en acto. Cuando la cosa pierde su acto, pasa a ser otra cosa. El «acto primero» de la cosa que dura es el ser o la existencia. Y la duración conviene a las cosas, de la misma manera que les conviene la existencia, es decir, según estén en acto.

La filosofía clásica comprendía tres tipos de duración, según los posibles modos de ser en acto[3]:

1.º La duración o permanencia existencial de un ente que, siendo acto puro, sería inmutable tanto en el orden sustancial (no tendría que conquistar su esencia) como en el accidental (carecería de operaciones sucesivas). Es la duración que convendría a un ser inmune, por un lado, a la finitud y, por otro, a la corruptibilidad de la materia. Tal ser inmaterial se llama «espíritu»; pero no espíritu finito, sino absoluto, infinito. Su duración sería, en primer lugar, «uniforme» o invariable, porque este espíritu absoluto sería acto perfecto: excluiría una potencia dife-

2. M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit,* § 72.
3. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S.Th.*, I, q. 10.

rente del ser. En segundo lugar, su duración sería «simultánea», pues siendo su acto completo, sin potencia alguna, no recibiría incremento de perfección, careciendo de sucesión en su actualidad: no tendría una manera de ser que reemplazara a otra. En tercer lugar, su duración sería «infinita», pues su acto existencial no sería prestado, sino original. En ese acto puro, sin potencialidad alguna, con un durar sin sucesión, la perfección de su existir se daría de una vez, sin depender de otra causa: sería infinita, sin principio ni fin. Pues bien, la «eternidad» es la palabra adecuada para expresar esa duración uniforme, simultánea e infinita.

2.º La duración o permanencia existencial de un ente que tiene origen (o pasa del no-ser al ser), pero no fin en su ser (inafectado por la materia, aunque no por la finitud): sería la propia de un espíritu puro limitado. Su acto sería internamente completo, al no tener que recibir ulterior perfección: sería inmutable en el orden sustancial (incorruptible o inmortal); pero externamente sería recibido de otro, sería creado; de manera que el ente en cuestión sería potencial con respecto al acto que recibe. Su potencia acogería un acto completo de un modo simultáneo. Este acto, aun siendo perfecto, estaría recibido en una potencia, sufriría la limitación tanto en la línea de la esencia como en la de las operaciones. Primeramente en la línea de la esencia: sería el acto existencial de una esencia determinada, sería «un» ser, no «el» ser y, por tanto, tendría su causa en otro, sería contingente. Su existencia se daría de una vez (con duración simultánea), pero sería defectible, no autónoma. Esta esencia, aunque limitada, sería completa, ya que en ella no habría potencia de mayor perfección; no tendría que estar conquistando su esencia, por no tener riesgo interno de corrupción y muerte. Podría ser reducida a la nada; pero no a causa de una potencia de corrupción que hubiera en ella, sino del poder externo de un agente, de un eficiente. En segundo lugar, tal acto de ser estaría limitado en la línea de las operaciones (pensar y querer), porque en el ente por él actualizado su ser no sería su operar; si en él coincidiese su ser con su operar, sería infinito. Mas por tener un ser prestado, diferiría de sus operaciones; tendría, pues, capacidades de operar, facultades, distintas de la sustancia, las cuales alcanzan su objeto por sucesivos actos: implicaría variación en el orden accidental del ser. Habría en tales entes una sucesión extrínseca de actos y una permanencia intrínseca similar a la del árbol que, en medio del río, queda envuelto por la corriente. Los medievales llamaban «evo» —y no eternidad ni tiempo— a esa duración uniforme y simultánea en el orden sustancial que iría acompañada de una duración multiforme y sucesiva en el orden accidental.

3.º La duración o permanencia existencial de un ente que tiene un origen y también puede tener un fin en su ser: tal es la duración propia de los entes afectados internamente de materia, como la corporalidad humana. Su potencia no recibe un acto completo de modo simultáneo. El acto interno de tales seres es incompleto, mezclado de potencia, por lo que tienen que pasar continuamente a otro acto. Están sometidos a movimiento, que es el acto de un ser en potencia. El tiempo físico es la medida de este acto incompleto: el tiempo no mide el ser permanente, sino el ser sucesivo. Se trata de un ser defectible, tanto externamente (potencia vertical) por orden a una causa superior de la cual depende ontológica-

mente, como internamente, por orden a la constitución intrínseca material: tiene potencia horizontal, en el sentido de que es enteramente mudable en el orden sustancial (pues está sometido a generación y corrupción o muerte) y en el orden accidental, pues implica el movimiento consiguiente a la materialidad (de lugar, de alteración y de aumento). Su existencia no sólo es limitada (contingente), sino fugaz. Su ser es un ser-para-la-muerte. Tiene que realizar su esencia en el cambio incesante. El *tiempo* físico es la medida de tal duración, sustancial y accidentalmente multiforme y sucesiva.

Como se puede ver, la temporalidad física estricta de un ser tiene su fundamento no tanto en la contingencia entitativa o finitud (composición de esencia y existencia), cuanto en la fugacidad esencial (composición de materia y forma): la materia de los seres es raíz de mutabilidad, de corrupción y muerte. De ahí los efectos disolventes que se atribuyen al tiempo físico: envejecimiento, olvido, etc. Caer bajo el tiempo físico es padecer, estar sometido a la imperfección. Al tiempo, como tal, no se debe progreso perfectivo alguno.

Aristóteles definió el tiempo físico como la «medida del movimiento según el antes y el después»[4]. El tiempo físico tiene que ser referido al movimiento en tanto que afectado por la *cantidad*. El «antes y después» está posibilitado por la cantidad material, en la cual se dan *partes* distintas unas de otras. Se trata de la cantidad continua, no de la contigua, pues en ésta las partes se hallan en mero contacto externo. Pero en la cantidad continua, las partes son tales que el extremo de una es *a la vez* el comienzo de otra: y todas son de la misma naturaleza. Pues bien, el movimiento es mensurable en virtud de la cantidad que implica, en cuanto es paso sucesivo de unas partes a otras: cuando un móvil recorre una magnitud no se halla simultáneamente en todas las partes de ésta, pues comienza a estar en una parte y pasa a otras guardando un orden. Lo «anterior» y lo «posterior» de la extensión condiciona lo anterior y lo posterior en el movimiento: la suma de las partes potenciales del movimiento es el tiempo. A la parte anterior se le llama «pasado», a la posterior, «futuro».

d) *Estructura temporal del hombre*

Entonces, ¿de qué manera se encuentra en el hombre el tiempo? En el hombre hay dos modos de participar la temporalidad física: *esencialmente,* cosa que ocurre en aquellos movimientos suyos que son sucesivos y continuos; y *accidentalmente,* lo cual se da solamente en la fuente de sus actos espirituales, que existe de una vez. Pues si bien la sustancia espiritual del hombre es permanente en sí misma (carece de potencia interna para no-ser, y sólo podría ser reducida al no-ser por el agente externo que la crea o la conserva), y por ello no queda abocada

4. Aristóteles, *Phys.*, IV, c. 11, 219 b1.

a la corrupción esencial o a la muerte, sin embargo, está sometida a una sucesión de actos referidos a la materia. Si atendemos tanto al ámbito como al modo en que aparecen las mutaciones sucesivas, podremos observar que en general la sucesión se da no sólo dentro de un mismo movimiento (en el que se pueda apreciar una distancia entre su comienzo y su término), sino incluso en movimientos «independientes» que se producen unos después de otros en un mismo sujeto: en este caso, únicamente se mantiene la relación de anterioridad y posterioridad. Pero precisamente porque existe tal relación de anterioridad y posterioridad, podría aplicarse —y la filosofía clásica así lo hizo— el término «tiempo» a la medida de una sucesión como la de intelecciones y voliciones.

Sería, claro está, un tiempo discontinuo, precisamente porque no hay continuidad estricta en la sucesión considerada. Sólo cabría hablar de tiempo continuo en un movimiento regular y uniforme, supeditado a la cantidad continua recorrida. Hecha esta aclaración, no hay reparo serio que oponer a la atribución de tiempo al curso de las operaciones espirituales irreductibles al movimiento físico, como las volitivas y las intelectivas, las cuales, aunque son simultáneas en sí mismas, son sucesivas por relación a otras: se siguen entre sí con una relación de anterioridad y posterioridad. Así, la pluralidad de los conceptos intelectuales origina cierta sucesión en las operaciones intelectivas. Esta sucesión es medida por un tiempo que podría denominarse «espiritual», para diferenciarlo del tiempo físico, concerniente a los movimientos continuos y sucesivos estrictos, cuyos sujetos son corruptibles, mortales.

El ser espiritual finito ni consiste en el cambio ni está intrínsecamente sujeto a cambio, aunque tenga anejas algunas mudanzas, sean actuales o sean potenciales: pues tiene la posibilidad de cambiar en cuanto a la elección, a los pensamientos y a los afectos. «Las criaturas espirituales, en cuanto a los pensamientos y afectos, en los cuales hay sucesión, se miden por el tiempo (*mensurantur tempore*)»[5]. Pero en cuanto a su ser se miden con un patrón supratemporal (llamado «evo»).

Por una parte, pues, las operaciones psicológicas superiores del hombre, las que se ejercen sin órgano corporal alguno (como entender, reflexionar y querer), pueden depender del tiempo físico no en virtud del principio espiritual (supratemporal) que las produce, sino por razón del término (objeto temporal) al que se refieren. El espíritu humano está por naturaleza sobre el tiempo físico. Y aquellas operaciones suyas que (como las de la voluntad y del intelecto) dependen extrínsecamente del cuerpo son temporales accidentalmente. Por lo que incluso en sus operaciones espirituales el hombre consume tiempo físico. Los clásicos indicaban varios casos de tales operaciones, como la del gozo espiritual o delectación: «La delectación, por sí misma, no tiene lugar en el tiempo, porque se cifra en la posesión del bien ya obtenido, que es como el término del movimiento. Pero si

5. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 10, a. 5, ad 2.

ese bien poseído está sujeto a algún cambio, la delectación tendrá lugar accidentalmente en el tiempo [físico]; si es inmutable en absoluto, la delectación ni se verificará en el tiempo en cuanto a sí misma ni accidentalmente»[6]. El gozo se dice temporal porque acontece accidentalmente en el tiempo físico. Incluso el ser mismo del hombre «no implica por su naturaleza sucesión, puesto que no es movimiento, sino término de movimiento o mutación, es decir, término de generación; mas, como el ser humano está sometido a causas mudables, en este aspecto ser hombre se realiza en el tiempo»[7]. Por lo tanto, es correcto, en este sentido, afirmar que el hombre «es» temporal.

Por otra parte, las operaciones inferiores, las que el alma ejerce mediante un órgano corporal, las sensitivas —con su movimiento continuo y sucesivo, como ver, oír, comer, andar, hablar, etc.— están sometidas al tiempo físico esencialmente y se corrompen o mueren con el cuerpo.

Por tanto, esencialmente son temporales las cosas intrínsecamente sucesivas; en cambio, pueden ser accidentalmente temporales las cosas que —como el espíritu— existen de una vez, de modo que, a pesar de estar sometidas a la mutación sucesiva, en sí mismas son permanentes o ajenas a la corrupción esencial. El tiempo físico mide el antes y el después del ser mudable y de sus operaciones. El tiempo espiritual mide sólo el antes y después de las operaciones, pero no del ser.

Comparada con la temporalidad estricta (inherente al movimiento sucesivo de las cosas materiales) la temporalidad del espíritu está más próxima a la *eternidad*.

La tesis heideggeriana de que el hombre es un «ser para la muerte» es exacta, si la referimos a la temporalidad humana misma: el hombre no es un ser divino e intemporal. Mas, al parecer, Heidegger intenta reducir el hombre a la temporalidad, la cual sería la nota esencial y necesaria de la existencia humana.

Pero la muerte es el «fin» del encaminamiento temporal del hombre, no su «sentido». Dicho encaminamiento dura tanto como su existencia corporal, corruptible o perecedera. El espíritu, por su unión con el cuerpo penetra en el tiempo, pero en sí mismo está por encima del tiempo. Y con la muerte, el hombre puede rebasar el tiempo, porque su principio fundamental está ya sustraído esencialmente al tiempo, sin que por eso haya de ingresar necesariamente en una eternidad divina. Su índole supratemporal no es la de la eternidad, como acertadamente explicó la filosofía clásica.

El encaminamiento histórico del hombre muestra dos aspectos: uno, negativo; otro, positivo. El lado negativo lo constituye el carácter perecedero de su corporalidad y las múltiples posibilidades de defección que esta constitución acarrea. El lado positivo se fundamenta en la índole espiritual de su principio, por el

6. Ibíd., I-II, q. 31, a. 2.
7. Ibíd., I-II, q. 31, a. 2.

que *puede* aspirar a un término feliz de su camino, a una plenitud. No es que el cuerpo humano sea algo negativo en sí mismo. Su constitución ontológica es la más adecuada a un principio espiritual en el tiempo. Pero de hecho incluye una mutabilidad esencial. El aspecto positivo, en cambio, implica un alejarse de la nada para llegar al ser permanente y, con ello, la posibilidad de una esperanza; por lo que el temple de la angustia es el síntoma más claro de que el hombre se ha exiliado de su condición espiritual.

2. La condición postmoderna

Para el historicismo, el hombre todo se agota en su historia: el tiempo y la historia tienen tal profundidad ontológica que absorben la esencia misma del hombre; no son sólo una capa íntima que, por tener un origen externo, recubriría un núcleo esencial, ontológicamente pre-histórico del hombre. En un sentido estricto, «historicismo» es la doctrina que define la esencia del hombre por su historia: ésta sería además la forma necesaria de todo lo que hay. Un pueblo es lo que nos dice su historia: también lo que el espíritu individual es nos lo dice su historia. Toda la realidad se está haciendo y carece de un principio fijo en que pueda anclar la mirada de la inteligencia.

Aplicado, pues, al hombre, el historicismo comporta dos tesis principales: una ontológica, otra epistemológica. La historia sería ontológicamente el constitutivo del hombre. Pero, además, sólo el conocimiento histórico —y no el físico o el metafísico— nos haría penetrar la realidad profunda del hombre: ésta es la tesis epistemológica. En este sentido estricto se inclinaron al «historicismo» las posturas de Dilthey, Troeltsch, Spengler, Mannheim, Ortega y Gasset, Sartre, etc. Pero también las más actuales de la llamada postmodernidad[8], como la «filosofía de la de-construcción» y del «pensamiento débil».

El pensamiento moderno —el que en el siglo XVII arranca con Descartes y se extiende hasta el primer tercio del siglo XX— ha sido calificado por Heidegger como una filosofía de la *presencia* o de lo *compacto,* como una filosofía que eleva a sistema todo lo que puede ser objeto del conocimiento, del querer y del obrar. Todas las cosas —incluidas la temporalidad y la historia— tienen significación en la medida en que se muestran dentro de una totalidad ordenada y cerrada sobre sí misma. La duración, el tiempo y la historia deben reducirse a la ocupación sistemática. Porque la realidad es pensable sólo como sustancia; y la certeza que de ella se tiene ha de ser absoluta. La palabra que la expresa está inmersa en el proceso totalizante de la verdad, proceso que colma todas las distancias, de modo que no debe existir un hiato o desnivel entre lo que la cosa es y lo

8. Una acertada caracterización de la postmodernidad puede verse en J. Ballesteros, *Postmodernidad: decadencia o resistencia,* y en A. Llano, *La nueva sensibilidad*.

que se dice de ella. Por lo mismo, la acción histórica ha de comprenderse dentro de un movimiento que lleva a la reconciliación con la totalidad, donde las diferencias se difuminan y las oposiciones se suprimen. Es el pensamiento de lo compacto, de la totalización.

Desde hace algunos años, ciertos pensadores —como Derrida, Baudrillard, Vattimo y Rorty— han denunciado, después de Heidegger, esta inspiración de la presencia. Pero, aunque están en desacuerdo con ella, no pretenden *rectificar* los sistemas de lo compacto. Desean salir de la presencia, mas no para llegar a otro sistema compacto. Aquí reside el sentido de la postmodernidad. No hay rutas hechas o con dirección definida. Por tanto, no sólo se excluye lo compacto de la presencia, sino también la búsqueda de una *plenitud*. Si la presencia se apoya en la metáfora del día, ellos se abandonan a la metáfora de la noche, privada de auroras y de apoyos. Pero esta tesis es tan metafísica como su contraria, justo aquélla a la que se opone. Si se abandona lo compacto del ser y la significación definida es porque se cree que lo decisivo de la realidad son los huecos y los vacíos, el movimiento mismo y los imprevistos, el simple juego de las voces y la provisionalidad. No hay caminos. Ésta es la actitud de la actual filosofía de la *diferencia* (Derrida), la *de-construcción* (Rorty), el *pensamiento débil* (Vattimo).

Pero, aunque sean justificados algunos motivos de la filosofía de lo anticompacto —imponiendo una «tachadura» a la cultura basada en la presencia— bajo ningún respecto queda justificada su actitud de antiplenitud, ni el cultivo que hacen de lo fugaz y de la simple traza[9]. Teniendo en frente las motivaciones de los deconstruccionistas y del pensamiento débil, la filosofía ha de esforzarse en dar los medios concretos de vivir con certidumbres fundadas, especialmente las que le garantizan al hombre una identidad auténtica, un saber y una libertad razonable. No una razón autosuficiente, con una estatura que no puede tener. Pero tampoco una razón ilógica o alógica que se conforma con una tachadura pura y simple. La razón puede ser dependiente de la riqueza de lo real, sin ser aplastada por su propio sistema.

Como la argumentación historicista es recurrente durante el siglo XX —comparece en el existencialismo, en el vitalismo, en el estructuralismo y en el deconstruccionismo—, vamos a considerar tan sólo el modelo vitalista (personalizado en Ortega) y el modelo existencialista (individualizado en Sartre) como exponentes de un historicismo que tiene en la actualidad otras formas muy diversas.

Tanto para el vitalismo como para el existencialismo, la «esencia» o naturaleza no preexiste a la existencia: pero hay un matiz diferenciador entre ambos en lo que concierne al significado de la esencia. El vitalismo subraya en la «esencia» el contenido objetivo particular establecido en una cultura determinada: la

9. Cfr. G. LAFONT, *Dios, el tiempo y el ser*, 77-91, 112-128.

esencia del hombre se reabsorbe en su historia. El existencialismo indica que la «esencia» es un producto de la existencia, la cual carece de antecedente lógico y metafísico que previamente la defina. Si el vitalismo acentúa lo fijo en la esencia, el existencialismo remarca lo común. En cualquier caso, lo histórico es lo móvil e irrepetible.

3. Vida y naturaleza humana

a) *Movilidad humana y naturaleza*

El vitalismo identifica al hombre con lo histórico, por considerar que lo natural le es adyacente. Explicaremos esto por referencia a Ortega y Gasset.

1. La primera cuestión de interés es la interpretación que hace de la naturaleza entre los clásicos: sería la «consistencia fija y estática, por tanto, algo que el ente ya es, que ya lo integra o constituye. El prototipo de este modo de ser, que tiene los caracteres de fijeza, estabilidad y actualidad (=ser ya lo que es), el prototipo de tal ser era el ser de los conceptos y de los objetos matemáticos, un ser invariable, un ser-siempre lo mismo» [10].

Ya en Kant se dibujaba la distinción entre la naturaleza (sujeta a necesidad) y la libertad (sustraída a determinación necesaria). Si el hombre se identifica con su libertad, es obvio que el paso siguiente debe ser negar que el hombre tiene naturaleza, como estructura esencial, fija y permanente; pues la libertad es actividad pura, sin fijeza ni permanencia, sin determinación necesaria.

2. El hombre es forzosamente libertad: «Al animal —dice Ortega— le es dado el repertorio de su conducta, que va, sin su intervención, gobernada por sus instintos. Pero al hombre le es dado la forzosidad de tener que estar haciendo siempre algo, so pena de sucumbir, mas no le es de antemano y de una vez para siempre presente lo que tiene que hacer» [11].

3. En virtud de esta libertad, el hombre carece de naturaleza. El principio de su dinamismo debe poseer la misma índole inestable de tal dinamismo. Por tanto, aunque el hombre tiene naturaleza (biológica y psicológica), no es naturaleza. Su permanente naturaleza psico-física es algo enquistado. Lo histórico se absorbe en la libertad, la cual es lo que en el hombre figura como sobre-naturaleza. Gracias a la historia el hombre no es un animal.

Historia y naturaleza viven a lo sumo yuxtapuestas e insolidarias, en agregación extrínseca, como dos longitudes de onda distintas: la de la permanencia y la de la plasticidad. Pero lo que el hombre es, como radical inestabilidad, sólo

10. J. Ortega y Gasset, *Historia como sistema,* 28.
11. Íd., *El hombre y la gente,* 102-103.

puede revelarlo la historia. «El hombre no tiene naturaleza. El hombre no es su cuerpo, que es una cosa; ni es su alma, psique, conciencia o espíritu, que es también una cosa. El hombre no es cosa ninguna, sino un drama [...]. La vida es un gerundio y no un participio: un "faciendum" y no un "factum". La vida es quehacer» [12].

La realidad del hombre es constitutiva inestabilidad, continua mutación, incesante renovación. Como ser histórico, el hombre no tiene más ser que el de su puro desarrollo: el hombre no tiene historia, sino que es su historia. «La historia es el modo de ser propio de una realidad, cuya sustancia es, precisamente, la variación; por lo tanto, lo contrario de toda sustancia. El hombre es insustancial. ¡Qué le vamos a hacer!» [13].

4. El desarrollo histórico del hombre admite a lo sumo cierta unificación, mas no por referencia a una naturaleza que lo sustente, sino por relación a ciertas unidades de sentido. El tratar los hechos históricos como hechos humanos implica ya referirlos todos a una unidad de sentido, «lo humano», en virtud de lo cual tales hechos no son de «lo pétreo» o de «lo equino». Pero esta unidad no es natural y sustancial, sino de otra índole, la unidad de un colectivo (que ostenta la misma universalidad convencional que las palabras o términos verbales). La «humanidad» no significa una naturaleza permanente e idéntica esencialmente en todos los hombres, sino un *conjunto* de hombres, o también una *serie* en que todas las vidas se integran social e históricamente. La unidad de estas series es meramente de sentido, pues no se debe a la naturaleza, sino al desarrollo del mismo acontecer.

b) *Resolución crítica del historicismo vitalista*

Nada habría que objetar a las tesis orteguianas si con ellas sólo se quisiera decir que el hombre es un ser mudable, ontogenéticamente desarrollable y perfeccionable en cada una de sus facultades, no sólo en las inferiores o vegetativas (paso de la niñez a la adultez), sino también en las superiores (ya que las convicciones y afectos sufren mudanzas). Pero de ahí pasa Ortega a concluir que el hombre no tiene naturaleza fija. Esto es lo que debemos afrontar.

Aristóteles distinguía dos especies de permanencia: la *estática* y la *estable*. La permanencia estática se opone al movimiento; un ente que sólo se definiese por tal estaticidad no sería sujeto de movimiento alguno o, por lo menos, el cambio le sería externo. Pero la permanencia estable define propiamente la naturaleza, la cual no se opone al movimiento: el cambio afecta internamente a una naturaleza [14]. La naturaleza (*physis*) para Aristóteles figura como «aquello que en las

12. Íd., *Historia como sistema,* 32-33.
13. Íd., *Pasado y porvenir para el hombre actual,* 646-647.
14. Cfr. A. Millán-Puelles, «La síntesis humana de naturaleza y libertad», 12.

cosas es su intrínseco *principio* de movimiento y de reposo de modo primario y esencial, no accidental»[15].

a') *La naturaleza como principio de cambios*

En primer lugar, es principio intrínseco de movimiento u operación de cada ser. Se trata del principio real, del que algo procede. A través de los cambios se sigue reconociendo, por ej., el hombre como idéntico. El cambio no es vivido por él como sustitución o suplantación de su ser de hombre. Porque el cambio, profundo o superficial, exige la permanencia del principio (o sujeto) que cambia.

El cambio es la conjunción de permanencia y mudanza. La sustitución, por el contrario, es la mutación sin permanencia de sujeto. Si el cambio fuese en alguien tan profundo que ya no lo reconociéramos como el mismo sujeto, es que habría ocurrido una transformación sustancial. El cambio exige, pues, un sujeto permanente, a saber, la naturaleza. Si el principio del dinamismo humano (es decir, la naturaleza) fuese enteramente inmóvil, inerte, bloqueado en sí mismo, no explicaría lo histórico, porque no daría razón del cambio; pero si ese principio fuera pura agilidad, no tendría la posibilidad de ser fundamento o sujeto de los cambios, y éstos quedarían flotando sin sujeto y, por tanto, sin unidad.

Luego si el fundamento de la historicidad careciese de consistencia o naturaleza permanente, no sería posible dotar de sentido a los actos humanos. Tal fundamento está ciertamente implicado en el acontecer histórico y, por lo mismo, otorga a ese acontecer unidad e inteligibilidad. Pero su distinción no es pura antítesis, ya que no connota la escueta inmutabilidad, opuesta al cambio propio del acontecer histórico, sino la simple permanencia estable. El sujeto del cambio permanece como el móvil afectado por una serie de lances. Si el sujeto cambiase, habría una serie distinta cuya unidad vendría dada por el nuevo sujeto. No habría ya cambio, sino simple suplantación o sustitución.

b') *La naturaleza como principio de reposo*

De ahí que la naturaleza deba ser también principio de «reposo». «Reposar» no es lo mismo que carecer de actualidad, sino que equivale a recibir una forma, por razón de la aptitud intrínseca que se tiene de recibirla y retenerla. Ser principio de reposo es lo mismo que ser principio de continuidad. Reposar no es el mero cesar de una acción, sino conservar el término del movimiento o permanecer en el estado adquirido por el movimiento. Por eso, la permanencia indica que la entidad en cuestión, por una parte, se conserva y, por otra, se enriquece con la forma reci-

15. ARISTÓTELES, *Phys.*, II 1, 192 b 20.

bida y retenida. ¿En qué estriba el fundamento ontológico de este enriquecimiento? En la inadecuación que se da en el ser finito entre esencia y existencia: esta inadecuación reclama necesariamente la presencia del accidente, que es la perfección de tal ser. Aunque el accidente no pertenece a su esencia, la sustancia no se muestra perezosa ante él; sino que produce por necesidad los accidentes, manteniéndolos en sí misma y por mor de sí misma. En conclusión, la finitud es una de las razones últimas del enriquecimiento y, por tanto, de la historia.

Para el historicismo, en cambio, la naturaleza es algo estático y rígido, capaz tan sólo de comportamiento uniforme y monótono; identifica así lo permanente con lo estático y paralítico, de modo que permanecer en el cambio equivale a no cambiar. Allí donde el cambio se da, sólo cabría un hacinamiento de fenómenos sueltos e inarticulados, o sea, sin sujeto, pues éste sería algo rígido y estático. Para la filosofía clásica el sujeto del cambio es algo dúctil, flexible y plástico. La naturaleza, como sujeto, es, por un lado, la fuente originaria de las operaciones, *principio* específico del dinamismo (no es puramente pasivo y receptor) y, por otro, el *término* interno de dichas operaciones (es factor esencialmente progresivo). En unos casos emergerán de ella las operaciones de modo unívoco (como las vegetativas) y, en otros, de modo libre.

La naturaleza no es indiferente al cambio, ni es extrínseca al acontecer humano: más bien, es la condición constante del cambio y de la unidad de éste. En el hombre, su naturaleza es principio fijo y necesario de comportamiento abierto y libre, mas no un principio de comportamiento fijo y necesario. Schiller ha captado esta doble modalidad de la naturaleza con estas palabras: «En el animal y en la planta la naturaleza no sólo fija el destino, sino que, además, lo ejecuta ella sola. Pero al hombre no hace sino señalarle su destino y le confía a él mismo su cumplimiento. Esto es lo único que le convierte en hombre» [16].

Así se explica que el hombre deba darse siempre una figura o forma histórica a partir de un amorfismo de conducta, no de naturaleza. Desde el punto de vista de la conducta, no está fijado obligatoriamente a una sola imagen de sí mismo; pero en cualquier caso se realiza como «hombre». La naturaleza es el «hombre humanizante»; la forma de vida es el «hombre humanizado». El hombre se hace una forma de vida partiendo de un amorfismo de conducta extremo, es decir, libre [17].

16. F. SCHILLER, *Sobre la gracia y la dignidad,* 30.

17. Para la distinción entre «naturaleza», «esencia» y «sustancia», debe tenerse en cuenta que «el nombre de "naturaleza" primeramente se empleó para significar la generación de los vivientes, llamada nacimiento; mas, habida cuenta de que este modo de generación procede de principio intrínseco, se extendió a significar el principio intrínseco de cualquier movimiento [...]. Y como este principio puede ser el material o el formal, se llama naturaleza indistintamente tanto a la materia como a la forma. Pero, como la forma es lo que completa la esencia de cada cosa, comúnmente se llama naturaleza a la "esencia" de los distintos seres, expresada en su definición». (TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.*, I, 1. 29, a. 1, ad 4m). La naturaleza es el principio primero o «sustancial» intrínseco por cuya virtud se mueve una cosa.

4. Existencia y esencia humana

a) *Metafísica historicista*

La tesis capital de Sartre es, en el aspecto ontológico, que la existencia precede a la esencia. Una propuesta que, a pesar de invertir la postura platónica, radicalmente ontológica, según la cual la esencia precede a la existencia, sigue siendo de corte ontológico. La esencia, dice Sartre, es el conjunto de cualidades por las que se hace posible una definición [18]. Se trata de un conjunto «constante» de propiedades [19]: la inconstancia y aleatoriedad de unas propiedades las descalifica para pertenecer a la esencia. Por otra parte, la «existencia» es «la presencia ante mis ojos», o sea, la presencia efectiva en el mundo [20].

La tesis de que la existencia precede a la esencia puede ser interpretada de tres maneras diferentes [21]:

1. El hombre primero existe y después se define poco a poco. La metafísica clásica aceptaría esta interpretación, en la medida en que se opone a la concepción racionalista, la cual ignora dos cosas: *a*) el hecho del despliegue temporal del hombre; *b*) la diferencia entre cosas artificiales (ideales y fabricadas por el hombre) y cosas no-artificiales (no bosquejadas por el hombre), cuya esencia nos es menos conocida que la propia de cosas artificiales: así la esencia del hombre se conoce poco a poco. Pero no es éste el sentido estricto que Sartre otorga a la tesis de la precedencia de la existencia.

2. El hombre no es definible: o mejor, la definición del hombre siempre queda abierta. También la metafísica clásica admitiría esta interpretación, por cuanto señala —como en el punto anterior— que del hombre, como realidad natural, no conocemos previamente su completo modelo o esencia, la cual ha de ser tanteada paulatinamente: y agrega que nunca quedará definitivamente comprendida por nuestra inteligencia afincada en lo sensible. Tampoco es éste el sentido en que Sartre proyecta su tesis sobre la precedencia de la existencia.

3. No existe naturaleza humana. Aquí tenemos el sentido riguroso de la afirmación de Sartre. No existe naturaleza humana, porque no existe ningún Dios que la haya podido bosquejar o conceptuar [22]. Por tanto, si miramos su posible naturaleza, debemos decir que el hombre «no es absolutamente nada»: todo lo que es el hombre, éste lo hace de sí mismo, sin ninguna clase de bosquejo. El hombre es libertad pura.

18. Cfr. J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* 18.
19. Cfr. Íd., *El ser y la nada,* 545.
20. Cfr. Íd., *L'existentialisme est un humanisme,* 18.
21. Cfr. J. Pieper, *La fe ante el reto de la cultura contemporánea,* 254-261.
22. Cfr. J.P. Sartre, *L'existentialisme est un humanisme,* 22.

La admisión de una esencia previa implica dos cosas: *a*) Que la actividad humana ha de desarrollarse dentro de las determinaciones de dicha esencia. Así, de la esencia del grano de trigo puede deducirse cómo se va a formar el tallo y la espiga que en él están germinalmente contenidos. *b*) Que el orden, el sentido y las leyes de la esencia suscitan la pregunta por el organizador y legislador de la esencia: porque el ser que tiene una esencia está ya dentro de un marco del que no puede evadirse.

Planteado así el tema de la esencia, Sartre indica que a la realidad humana debe aplicarse exclusivamente la existencia: las cosas son, pero no existen. Quiere decir Sartre que la existencia carece de naturaleza o estructura, o que es posición pura y absoluta: y, en cuanto no se supedita a algo anterior —que sea esencia—, es nada (conciencia o para-sí). Al no ser «desde la esencia» está lanzada «ahí»: su estado es el de derelicción (porque sólo reposa en sí misma) y finitud (porque sólo puede contar consigo misma). Ser autofundamento y autosuficiente es lo que define, según Sartre, la libertad, la cual no depende de nada, sino de sí misma. Al no estar remitida a algo, se muestra como contingencia absoluta.

La única manera en que puede ser aprehendida la existencia es en la forma de una «historia». Porque si la mente aprehende la esencia, y ésta es siempre «posterior» coagulación de la existencia, quiere decirse que la mente sólo aprehende lo «ya sido», la facticidad, el producto mismo de la existencia. El existente construye libremente su esencia. Y aprehender lo que es el existente no es nada más que recapitular sus pasados sucesivos, lo que ha sido por sí mismo. Al carecer de una esencia previa, el existente no encierra potencialidad alguna: no tiene que llegar a ser nada, porque todo lo que puede ser se agota en su actualidad puntual: su potencia es su acto. O sea, es en acto todo lo que puede ser, y en cada momento es todo lo que puede ser y nada más. Su interior es su exterior. Carece de tensión y de exigencias o llamadas. Sartre rechaza la tesis de que la esencia sea un posible eterno preexistente, como idea, en el seno del pensamiento divino, y, por lo mismo, niega que haya una potencia referida al acto de existir. Se desvincula, pues, de las tesis del carácter trascendente o inmanente de la esencia. Ésta no es nada más que lo sido, la facticidad, lo petrificado, lo que se asemeja a la cosa material: como tal, es producto de la existencia. De ahí que Sartre afirme que el existente construye libremente su esencia.

Rechaza, pues, toda metafísica trascendente[23], por considerar que ésta sólo enturbia la espontaneidad de la existencia, imponiendo a los pensamientos y a los sentimientos un orden artificial, una construcción social o una obediencia a imperativos de la tradición. Esta actitud de Sartre hunde sus raíces en el suelo de la Ilustración, cuyos filósofos mantenían dos tesis correlativas: 1.ª No existe Dios; 2.ª Sólo existe la «naturaleza» o «esencia» del hombre. Sartre radicaliza esta postura ilustrada afirmando que, si no hay Dios, tampoco puede haber una naturale-

23. Cfr. G. Varet, *L'ontologie de Sartre,* 168.

za humana, porque naturaleza significa lo hecho según un plan concebido, según el esbozo de un creador. El ateísmo del XVIII era aún timorato.

El autor de *El ser y la nada* sostiene que el hombre es una realidad sin esencia y sin razón o definición previa: sólo existe, sin que podamos decir por qué ni para qué. Esta situación es llamada facticidad, la cual excluye que el hombre tenga una esencia propia.

La tesis de que la «existencia precede a la esencia» significa que no hay «naturaleza» humana que ate a la libertad. La libertad humana excluye tanto los condicionamientos reales (ayudas) como las posibilidades de orientación (apoyos): «El hombre se ha quedado solo, ya que no se le presenta ninguna posibilidad de apoyarse en algo, ni en algo de su interior, ni en algo fuera de sí mismo»[24]. De ahí el abandono (*délaissement*) en que el hombre se encuentra: «El abandono significa que nosotros mismos escogemos lo que somos»[25]. Esta situación de abandono origina la angustia: «Yo me encuentro solo y, en la angustia frente al proyecto único y primero que constituye mi ser, todas las barreras, todos los resguardos se rompen nihilizados por la conciencia de mi libertad: yo no puedo tener recurso a valor alguno, ante el hecho de que soy quien mantiene a los valores en el ser»[26]. Si la existencia no se supedita a la necesidad de una esencia, la existencia es contingencia pura: «Lo esencial es la contingencia. Quiero decir que, por definición, la existencia no es la necesidad. Existir es estar ahí, simplemente; los existentes aparecen, se dejan encontrar, pero jamás podemos deducirlos... Pero ningún ser necesario puede explicar la existencia: la contingencia no es un falso aspecto, una apariencia que se pueda disipar; es lo absoluto, por consiguiente la gratuidad perfecta. Todo es gratuito: este jardín, esta ciudad, yo mismo»[27].

De aquí surge también el absurdo, pues «decir que nosotros mismos descubrimos los valores no significa otra cosa sino que la vida no tiene un sentido *a priori*»[28].

A esta afirmación del hombre en cuanto libre, o sea, en cuanto carente de esencia previa, segregando contingencia y absurdo llama Sartre «humanismo». Decir que el hombre es libre no significa que «tiene libertad», sino que «es libertad»[29]. Ser libre equivale a contener la exigencia de una autonomía absoluta. Negativamente significa esto que si el hombre es libre, entonces no puede haber Dios, pues de existir Dios habría un límite u obstáculo para la propia libertad humana[30]. Tal humanismo encierra, pues, tres tesis correlativas: 1.ª El hombre se

24. J.P. SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme,* 36.
25. Ibíd., 49.
26. ÍD., *El ser y la nada,* 83.
27. ÍD., *La nausée,* 185.
28. ÍD., *L'existentialisme est un humanisme,* 89.
29. Ibíd., 37.
30. Cfr. ibíd., 21.

crea a sí mismo por sus propios actos, es autocreador, se hace tal o cual, se da una definición a sí mismo: no hay naturaleza humana anterior a los actos de libertad. 2.ª El hombre hace que exista un mundo de seres: sólo los proyectos del hombre revelan y dan sentido al mundo. 3.ª El hombre hace que haya valores: si hubiera valores anteriores a la voluntad, limitarían la libertad; el fundamento de todos los valores está en la libertad. Este humanismo establece una antinomia entre la existencia del hombre y la existencia de Dios: «Dostoieswki había escrito: si Dios no existiese, todo estaría permitido. Ése es el punto de arranque del existencialismo»[31]. El existencialismo es un humanismo entendido como ateísmo.

b) *Historicismo y filosofía clásica*

La postura «existencialista» de Sartre invita a sugerir, desde la filosofía clásica, que en la realidad no precede la esencia a la existencia ni la existencia a la esencia[32].

Ontológicamente la existencia —para un clásico— tiene la prioridad real sobre la esencia, ya que es la actualidad misma de la esencia: su prioridad es absoluta sobre la esencia. En este caso, la esencia no es anterior a la existencia, ni existe o preexiste en el pensamiento divino, pues lo que preexiste es Dios mismo como fundamento de todas las esencias y existencias. La esencia existe por la existencia de Dios que la hace existir como singular y concreta, esto es, como individual: sólo existe el individuo. El único modo de ser es el de existir: por el acto de existir se concretiza y singulariza la esencia.

Lógicamente, empero, la esencia —según los clásicos— precede a la existencia. Ésta sólo puede existir realizando la esencia que previamente define al existente. El existente concreto es, por ello, desbordado en cada acto de existir por su esencia: él es más de lo que actualmente existe. Todo lo que actualmente existe en él se enmarca dentro de su esencia: es «humano» y «humano como tal individuo». Por su esencia es más que todas sus realizaciones concretas. Desde esta perspectiva, la esencia no es corruptora de la libertad humana, porque ni la materializa ni la petrifica; sólo ensancha el ámbito del existir: ella es un marco en el que tiene lugar el despliegue humano concreto.

El hecho de que no se pueda prescindir de la «esencia», tal como la filosofía clásica la entendía, viene confirmado en el esfuerzo que Sartre realiza por encontrar un sucedáneo de esencia en lo que se llama «condición humana» o deseo de autotrascenderse (deseo de ser en-sí o cosa objetiva a la vez que para-sí o conciencia). La realidad humana es «definida» como deseo, como déficit de ser, ca-

31. Ibíd., 36.
32. Cfr. A. MILLÁN-PUELLES, «Historicismo y existencialismo», en *La estructura de la subjetividad*, 303-319.

rencia de la esencia a la que aspira. Para Sartre, este deseo está dado como el «cuadro» en que la existencia ha de manifestarse. ¿Acaso no es este deseo fundamental el equivalente de una «esencia», de una «naturaleza»?

Una indicación final para la historia como ciencia: ésta no se ocupa del cambio, sino del sujeto que cambia, pues lo que deviene es preciso que sea algo mientras deviene[33], y que sea algo incluso después de devenir.

Pero, aunque se precisa algo permanente en el cambio, el sujeto de la historia no es propiamente el yo sustancial en soledad, sino en relación social.

33. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, 3, 4.

Tercera Parte

GÉNESIS Y FIN DE LA HISTORIA

XIII.
El fin y el principio

1. La totalidad de las libertades y su principio

Los modernos respondieron a la cuestión del fin de la historia a través de dos núcleos temáticos: el concerniente al *sentido del tiempo* recorrido por el ser histórico, y el referente a la *índole universal* de la comunidad polarizada por el fin último de esa misma historia. No es posible desarticular ambos núcleos temáticos, los cuales aparecen en cada propuesta historiológica. En este capítulo estudiaremos el primero, advirtiendo que los aspectos filosóficos y teológicos, aunque teóricamente diferenciables, se hallan sutilmente ligados en el despliegue histórico de estas ideas.

La pregunta fundamental que plantea aquí la Filosofía de la historia es la siguiente: ¿Consiste el fin de la totalidad de las libertades en el orden interno de esas mismas libertades, consideradas como una multitud de acciones? Al parecer, así lo habrían establecido algunos filósofos: el bien de esas libertades sería la paz como «tranquilidad del orden», según dijera San Agustín[1] y propusiera similarmente Kant en *La paz perpetua*. ¿Acaso no consiste el fin de las libertades en el orden pacífico que ha de estar en ellas mismas, en su convivencia? Ya Santo Tomás se hizo eco de esta cuestión[2] y respondió indicando que el *fin* ha de responder al *principio*, de modo que si se conoce el principio también se conoce su fin. Pero el principio de las cosas es *extrínseco* a todo el universo[3], por lo que necesariamente el fin de las mismas cosas ha de ser también un bien extrínseco a ellas. Razona esta proposición de la siguiente manera: «El bien tiene carácter de fin. El fin particular de cada cosa es un bien particular, mas el fin universal de todas las cosas es un bien universal. El bien universal es aquel que, en cuanto tal, es bien. Equivale a decir que esencialmente es bien o es la esencia de la bondad.

1. Agustín de Hipona, *De Civitate Dei,* XIX, c. 13.
2. Cfr. Tomás de Aquino, *S.Th.,* I, 103, 2, obj. 3.
3. Cfr. Ibíd., I, 44, 1.

El bien particular es aquel que es bien por participación. Por lo demás, en todo el conjunto de las criaturas, ninguna es buena a no ser que lo sea por participación. Por lo tanto, el bien que es fin de todo el universo, por necesidad ha de estar fuera del mismo universo»[4]. Esto no quiere decir que no sea un fin del universo algo que puede estar en él, a saber, el orden mismo del universo. «Pero semejante bien no es fin último, sino fin ordenado a otro bien extrínseco como a fin último. Algo así como la disposición del ejército se ordena al jefe»[5]. Esto significa que la razón, en su uso natural o filosófico, puede advertir y superar las historiologías inmanentistas que sitúan el fin de la historia en algún punto o estructura del devenir intramundano. Tal visión vertical y jerárquica del orden de todas las cosas en general y de las libertades en particular implica una concepción de lo real según la cual el principio de la totalidad no es ni está en el orden de la totalidad misma. Dos consecuencias se siguen de esta concepción:

a) La externalidad o trascendencia del principio respecto de la totalidad histórica de las libertades (tesis que la filosofía clásica recogió en las ideas de Creación y Conservación).

b) La visión y actuación totalizadora que el principio tiene sobre el conjunto mismo de las libertades (expresada por la filosofía clásica en las ideas de Providencia y Gobierno divino).

2. Los términos absolutos de la historia

a) *Emancipación y creación*

La moderna Filosofía de la historia que adopta una solución dialéctica no se constituye como una mera secularización de la escatología, o sea, como una inmanentización del *fin* transempírico propuesto por el cristianismo. No es exactamente eso. Antes que nada es la inmanentización del *origen,* del punto de partida *(a quo)* del hombre y de su historia misma. El origen de la nada («*ex nihilo*») es el punto negado por el pensamiento emancipatorio de la dialéctica. «Emancipación» y «negación de la creación» son expresiones equivalentes. La mayor dificultad del pensamiento dialéctico moderno se encuentra en una hueca profundización de su propio límite inicial. Y desde este límite se decide con energía el destino, el fin del hombre. Por tanto, la «secularización» escatológica (inmanentización del fin) se apoya en una «emancipación» del origen (inmanentización del acto creador).

En un pasaje del tercer *Manuscrito* de *Nationalökonomie und Philosophie*[6] (folio X, n. 5), Karl Marx conecta la idea de autosuficiencia humana con la idea

4. Ibíd., I, 103, 1.
5. Ibíd., I, 103, ad 3.
6. K. Marx, *Nationalökonomie und Philosophie*, en *Frühschriften,* ed. por Landshut, Stuttgart, 1953, 248 s.

de circularidad histórica, en unos términos similares a la posición de Nietzsche y otros modernos.

1. En primer lugar, identifica *autosuficiencia* (independencia) con *autodonación de existencia*: declara que si el hombre es creado por otro, entonces no es autosuficiente; pero si es autosuficiente y se debe a sí mismo su existencia, entonces está de más la idea de un creador[7].

2. En segundo lugar, indica que la idea de creación no se puede extirpar de la conciencia popular hasta tanto no tenga el hombre en su poder los medios sociales de producción que le faciliten los medios de subsistencia.

3. Afirma seguidamente que mientras no se alcance la autosuficiencia humana (independencia) es preciso refutar la idea de creación, quicio sobre el que descansa la representación religiosa. Esa refutación pretende sostenerse con argumentos sacados de la ciencia moderna. Procede Marx sustituyendo la noción metafísica de «creación de la tierra» por la noción física de «formación de la tierra», la cual a su vez es interpretada como «autogeneración», en el sentido de una generación espontánea (*generatio aequivoca* de los medievales)[8]. Es claro que en este punto Marx reduce lo físico —descrito por una revisable ciencia positiva— a lo metafísico.

4. En cuarto lugar, Marx se dirige a todo el que se pregunta por el origen de la vida y del hombre para demostrarle que no tiene sentido hacer semejante pregunta. Para ello cosifica la especie: el hombre no es producido por los individuos que se unen en la generación, sino por el «ser genérico», por la especie que se reproduce a sí misma y se mantiene como sujeto último.

5. A continuación Marx niega —acertadamente— que, siguiendo hacia atrás una misma serie de generaciones, el proceso regresivo conduzca a un comienzo absoluto. La posición del comienzo de una serie indefinida hacia atrás es realizada por un artificio racional, por una abstracción. (Ya la filosofía clásica sostenía que la razón no puede demostrar el comienzo temporal del mundo: no es contradictorio que en una línea horizontal infinita el hombre sea engendrado por el hombre; y es a la vez posible un mundo creado, en línea vertical, desde la eternidad por Dios).

Marx constriñe la argumentación metafísica (pregunta por el origen, por la razón de ser) al alcance de la posición efectiva de la existencia. El suyo es un po-

7. «Un *ser* sólo se considera independiente cuando es dueño de sí mismo y sólo es dueño de sí cuando se debe a sí mismo su *existencia (Dasein)*. Un hombre que vive por gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente *(abhängig)*. Yo vivo, sin embargo, totalmente por gracia de otro cuando le debo no sólo la conservación de mi vida, sino el hecho de que ha creado *(geschaffen)* mi vida, es la fuente de mi vida; y mi vida tiene necesariamente fuera de sí misma el fundamento cuando no es mi propia creación».

8. «La *creación de la tierra* ha recibido un rudo golpe por parte de la Geognosia, es decir, de la ciencia que explica la formación de la tierra o su desarrollo como un proceso de autogeneración. La *generatio aequivoca* es la única refutación práctica de la teoría de la creación».

sitivismo filosófico: por el hecho de que las cosas existen, o están ahí, queda fundada o explicada su existencia: ésta es autosuficiente. No hay que preguntar más. La autosuficiencia del mundo es un hecho indemostrado e indemostrable.

6. Su argumentación da indebidamente un paso de lo psicológico a lo metafísico: «Cuando tú planteas el problema de la creación de la naturaleza y del hombre, tú, en ese preciso momento, haces abstracción del hombre y de la naturaleza. Consideras el hombre y la naturaleza como no existentes, y quieres que yo te establezca su existencia. Sólo te digo esto: renuncia a tu abstracción, y tu problema se derrumbará por su propio peso. Pero si quieres atenerte a tu abstracción, entonces has de ser consecuente contigo mismo: puesto que pretendes pensar el hombre y la naturaleza como no existentes, piénsate a ti mismo como no existente, porque también tú eres naturaleza y hombre. Y si no logras pensarte a ti mismo como no existente, tampoco me preguntes entonces por la creación».

Es obvio que yo no puedo psicológicamente anularme cuando me pienso como inexistente (porque tan pronto como me esfuerzo por pensarme a mí y al mundo como inexistentes, queda en pie, sin aniquilación, mi propio sujeto que los piensa); pero esta incapacidad psicológica no impide metafísicamente que yo no existiera hace dos millones de años o que el universo hubiera tenido comienzo temporal.

7. Aceptada la hipótesis de la autogénesis cósmica, se sigue que el movimiento no puede ser creado ni destruido y que está dotado de un giro circular. Por eso se sentía Engels solidario de los griegos[9]: «Al igual que la astronomía, la física —dice Engels— viene a su vez a enseñarnos en último análisis, y con plena certeza, el eterno proceso circular de la materia en movimiento»[10]. Y cuando la materia eterna (indestructible, ingenerada) produzca la vida y desemboque en un agotamiento de esta forma, reproducirá en otras partes, en otras galaxias, esa vida.

Ya Aristóteles —y en general, el hombre griego— no conocía un tránsito del no-ser al ser distinto de la mera generación realizada a partir de una materia preexistente. Desconocía la creación de la nada («*ex nihilo*»). Así, la *materia prima* era un ser potencial, condición y sujeto de toda generación; en virtud de este carácter previo era ingenerada. Existía por necesidad natural; su necesidad era similar a la de Dios. Mantenía, pues, Aristóteles un dualismo claro. De su carácter ingenerado e increado se seguía que es eterna. Y eterno era el mundo con ella. Toda generación supone otra anterior y ésta, a su vez, otra, etc.; por lo tanto, el mundo es eterno.

Podría Aristóteles, es cierto, haber planteado esta cuestión de otra manera, a saber: 1.º Del hecho de que la materia prima es condición de toda génesis se sigue que es ingenerada —no generada de materia preexistente—. 2.º Del hecho de

9. F. ENGELS, *Dialektik der Natur*, tr. fr., París, 1950, 123.
10. Ibíd., 122.

que es ingenerada se sigue que, por su condición potencial, ha de ser absolutamente puesta por un *acto* distinto de la generación, a saber, por un acto creador («*ex nihilo*», de la nada). Pero este segundo punto quedó ajeno al Estagirita. Con la materia y el mundo, el tiempo es eterno; todos los instantes son, a la vez, término del momento precedente y principio del siguiente. De este modo, la aceptación de un mundo eterno implica la admisión de que se han sucedido, unos a otros, infinitos mundos. Aristóteles no tiene a mano otro modelo más ilustrativo del tiempo que el círculo [11].

La filosofía clásica explicó razonablemente que el comienzo de la historia está en la *creación* inmediata del hombre —al menos en lo que se refiere a su dimensión espiritual.

Hay dos modos de ver la «creación»: o *activamente,* en cuyo caso aludimos a la misma causa creadora, a la esencia divina en cuanto libremente efectuadora; o *pasivamente*, a saber, el efecto, lo creado, la criatura «entera» con su ser. Cuando se hable sin más de creación, nos referimos al aspecto pasivo de ella, al efecto entero.

Lo creado puede considerarse por relación a su término o punto de llegada *(ad quem)* y por relación a su punto de partida *(a quo)*.

El término de la creación es el ser de lo producido; no sólo un aspecto de éste, sino todo el ser, con su individuación («este» ser), su especificación («tal» ser) y su ser en cuanto ser («todo» el ser). Si bien se mira, las realidades particulares o humanas (causas finitas) producen siempre un efecto «particular»: causan en parte algo determinado. Éste viene de algo que no es lo producido mismo: exige algo precedente, una materia preexistente; por ejemplo, una sinfonía precisa de sonidos ya establecidos anteriormente, una estatua precisa de mármol y colores, etc. Platón y Aristóteles únicamente llegaron a esta intelección de la creación homologada a la producción humana. Para Platón, la creación operada por el *demiurgo* no sería nada más que la ordenación de un caos inicial, la información de lo informe previo: pues hay dos cosas eternas, a saber, la materia y la idea. También para Aristóteles es eterna e ingenerada la materia, de manera que toda generación supone la materia preexistente, de la cual es «educida» o sacada la forma. Mas lo que el mensaje bíblico ha propuesto a la razón humana es que, pensado en sentido estricto, lo producido por creación no procede de algo preexistente: en la producción creadora, el efecto es donación de existencia total. La causa universal otorga el ser de modo absoluto y completo.

Esto nos reconduce al punto de partida *(a quo)* de la creación, a saber, la *nada*. Crear es *sacar algo de la nada*. La creación es la producción de todo el ser de una cosa, siendo su punto de partida la nada. Esta posición del ser carece de todo presupuesto, tanto esencial como existencial. Ni siquiera puede entenderse la creación, al modo humano, como la existencialización de una previa esencia

11. Cfr. ARISTÓTELES, *De Coelo*, I, 3 y 14.

concebida posible. En el acto de creación son puestas a la vez tanto la esencia como la existencia de una cosa. Posición que se hace de la nada. Este «de», que indica punto de partida, no expresa una causalidad material: como si la nada fuese la materia preexistente «de» la cual se hace algo. Justamente indica negación de causalidad material: «*ex nihilo*» (de la nada) significa «*ex non aliquo*». Por eso mismo hay que excluir en la creación cualquier disposición subjetiva previa que estuviese en estado real-potencial. Creación significa producción de todo el ser de una cosa, incluida la potencia que tiene. Como este «de» no es expresivo de una causalidad material, tampoco lo es de movimiento, porque antes de la creación no hay nada que pueda ser movido. La creación se hace sin movimiento: no hay un hacerse del efecto, como si éste existiera germinalmente y luego se desarrollara o hiciera. En la creación es a la vez el crear y lo creado. Y por lo mismo que la creación se da sin movimiento, se da también sin tiempo: el tiempo va entrañado en el movimiento; y donde no hay movimiento tampoco hay tiempo. La creación es «intemporal».

Sólo queda, pues, pensar la creación —eliminados de ella la causalidad material, el movimiento y el tiempo— como una «*relación*» *del efecto a la causa*. No hay otros elementos de comparación. Esa relación es, por cierto, real: es la real dependencia en el ser. Por eso, toda criatura de suyo puede ser devuelta a la nada («*omnis creatura vertibilis est in nihil*»). Carece de toda disposición subjetiva que, con anterioridad a la creación, la pueda mantener en el ser. Pero la creación no pone en Dios una realidad. El ser perfectísimo divino no admite, al obrar, incremento esencial o existencial. La única relación que de Dios a la criatura puede predicarse es ideal o de razón. Cuando en mi habitación digo que «yo estoy aquí y Dios está aquí», la primera y la segunda presencia no son de la misma especie. Yo estoy presente en la habitación con una doble relación real: a las cosas que me rodean y a Dios como creador de mi ser. Pero Dios está presente en mi habitación simplemente en sí mismo, sin relación con ninguna cosa.

Pues bien, de la creación en general sabemos por nuestra razón «*que*» se ha dado: puede ser demostrada racionalmente en la metafísica esa dependencia de lo contingente respecto de lo absoluto. Pero no sabemos racionalmente «*cómo*» se ha dado la creación: nuestro entendimiento no puede probar de ella —con relación a las cosas del mundo— ni que tiene comienzo temporal ni que es coeterna.

No hay contradicción en que la creación fuese coeterna con Dios: Dios seguiría siendo absoluto y la criatura seguiría siendo dependiente. No es necesario que el mundo haya existido siempre, porque no es necesario que Dios quiera algo, excepto a sí mismo. Por tanto, el mundo existe en cuanto Dios quiere que exista; porque la existencia del mundo depende de la voluntad de Dios como de su causa. Al faltarle al mundo la necesidad «tampoco se puede demostrar su existencia eterna»[12].

12. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.,* I, 46,1.

Un tiempo coeterno sería aquél cuyos instantes todos son, a la vez, término del instante precedente y principio del siguiente. En cambio, el tiempo no coeterno requiere únicamente que el primer instante sólo sea principio del siguiente, sin funcionar como término de otro anterior. Sólo el último instante sería término del anterior. Eso sí, en este caso, los instantes intermedios habrían de ser, cada uno, término del anterior y principio del siguiente.

Un mundo eterno, por lo tanto, sería aquél en el que se han sucedido unos a otros infinitos mundos. Y un mundo creado «desde el principio» es aquél cuyo comienzo es absoluto, sin tener prolongación de momentos a sus espaldas.

Si se puede demostrar que el mundo ha sido creado, es decir, que ha tenido una causa eficiente, no se puede demostrar que el mundo creado es eterno o no eterno. La causa creadora no tiene, respecto al efecto creado, prioridad de duración (porque la creación se realiza sin movimiento y sin tiempo), sino prioridad de naturaleza. Dios puede obrar eternamente, o sea, desde que existe; en cuyo caso el mundo sería creado y eterno. Pero también puede obrar poniendo al mundo en un instante que no supusiera otro instante anterior: también el mundo sería creado, pero no eterno.

El concepto de creación no incluye, así, el de «comienzo temporal». Que la creación sea «de la nada» *(ex nihilo)* no implica metafísicamente que sea «desde la eternidad» *(ab aeterno)*, pero tampoco implica metafísicamente que sea con un comienzo «en el tiempo» *(in tempore)*. Fuera de la revelación, el problema del comienzo del mundo ha de ser resuelto por los datos positivos de las ciencias físicas [13].

Mientras no se pruebe apodícticamente por estas ciencias el comienzo del mundo en el tiempo, no será «racionalmente» descabellada la postura que afirma el retorno cíclico de las cosas [14].

No sabemos racionalmente cuál puede ser el decreto divino que decidiera que la creación fuese o eterna o no eterna. Tanto si fue eterna como si tuvo comienzo, persiste la dependencia de la criatura respecto del creador. Pero sabemos por revelación que la creación tuvo comienzo: «Al principio creó Dios el cielo y la tierra», leemos en el Génesis. Hubo un comienzo, un principio temporal, sabido únicamente por una revelación. Y por revelación sabemos también que no habrá retorno cíclico.

b) *Creacionismo objetivo y creacionismo subjetivo: paternidad y fraternidad*

1. Como ha quedado dicho en otro capítulo, desde la Ilustración moderna se ha calificado de «culpable minoría de edad» la situación del hombre que to-

13. Cfr. Íd., *C. G.*, I, XIII.
14. Cfr. Íd., *S. Th.*, I, 46, ad 4.

davía no se ha atrevido a pensar por sí mismo, que todavía no se ha emancipado. En cambio, la Ilustración misma es la actitud del que se atreve a pensar por sí mismo. En realidad, jurídicamente el hombre se emancipa cuando se libera de la autoridad legal que tienen los padres sobre él como hijo. Pero la emancipación ilustrada tiene mayor amplitud: es también liberación de los prejuicios, de las formas tradicionales de mando, de las ideas inveteradas no suficientemente sometidas a crítica, y sobre todo —en lo político, en lo social, en lo moral— liberación de toda sujeción, de toda autoridad ajena a la iniciativa propia de cada individuo.

Lo decisivo en este punto es entender qué significa «pensar por sí mismo». Negativamente significa, claro está, que otro no piense por mí. Positivamente quiere decir algo más que pensar una realidad objetiva y previa a mi acto de pensarla; indica, más bien, que el conjunto de la naturaleza y del espíritu ha de ser repensado «desde el principio», pues hasta que yo no lo piense, ese conjunto carece de sentido, de realidad y de objetividad. El momento fundante de buena parte del pensamiento moderno viene presidido por cierta agresividad: la crítica es primariamente ataque y destrucción de lo dado. Pero el atrevimiento de «pensar por sí mismo» no es sólo antropológico o moral, pues acaba siendo metafísico: porque mediante mi acto de pensar queda fundada, puesta, la realidad toda, investida de un mensaje nuevo. Y en ese atrevimiento se comprometen no sólo las fuerzas puramente intelectuales, sino las volitivas, las prácticas y las técnicas.

No está entonces plenamente «emancipado», en sentido moderno, el hombre que, ejerciendo su actividad intelectual, se «atiene a lo real» y respeta un orden de realidades en el que el propio pensador se halla previamente colocado e instado a aceptar tanto una jerarquía de seres como las consecuencias objetivas que de ésta pueden seguirse. Me emancipo cuando «quedo exento de principio real», cuando comienzo desde un acto creador que se identifica con mi propia decisión subjetiva de pensar. Emancipación significa, por tanto, negación de una creación real, no puesta por mí: es negación de un origen distinto del yo. Y como «ser hijo» equivale a «ser originado», la emancipación, en su sentido más profundo, significa anulación de la paternidad y maternidad originales. Al emanciparse, el hombre se hace hijo de sí mismo.

2. Conviene recordar que, para el pensamiento clásico, en la paternidad y maternidad humanas confluyen la *principialidad* de existencia y la *comunidad* de esencia.

En primer lugar, el padre y la madre son *principios*, pues confieren el ser al hijo: los padres, como *pro-creadores*, son principio de existencia[15]. «Sin duda,

15. Metafísicamente hablando, el alma humana no proviene por generación de los padres, sino por creación de Dios. El alma espiritual del hijo no surge mediante la *generación* misma realizada por los padres, pues no consta de potencia y acto en su esencia, siendo de suyo ingenerable: al no depender intrínsecamente del ser material, tampoco depende del ser material en su hacerse, en su llegar a

—dice Madinier— para el hombre no se trata sino de una *procreación*: el hombre sólo es un co-creador. Sin embargo, como indica Santo Tomás, el padre según la carne participa de una manera particular en la noción de principio que en su universalidad se encuentra en Dios. Esta colaboración en el acto divino de la creación constituye la dignidad eminente de los padres y la grandeza de su misión. Si se piensa que Dios es padre esencialmente, no hay una manera más alta de imitar a Dios, al dejarnos penetrar o llevar por su acción, que aceptando las tareas y los honores de la paternidad»[16]. Dentro de una corriente de existencia que viene del Primer Principio los padres comunican a su hijo no solamente ciertas cualidades o ciertos rasgos naturales de carácter, sino el ser mismo personal[17]. «Los padres no son como el maestro que instruye o como el médico que cura. Estos enriquecen un ser ya existente; pero no hay nada en el niño que preexista al acto que lo suscita en la existencia. Hay ahí una relación que, por su totalidad, su inmediatez, no es comparable a ninguna otra en nuestra experiencia. Lo procreado es el ser mismo en su profundidad y en su infinitud, en tanto que es un principio de libertad y de conciencia, un hogar nuevo de felicidad y de amor, el origen de un destino singular, brevemente un *tú*, un ser personal»[18].

En segundo lugar, los padres engendran un hijo que *se les asemeja* en naturaleza: transmiten el ser en una semejanza, en una comunidad de naturaleza. «Padres e hijos quedan envueltos en una misma naturaleza humana, participan en una misma idea del hombre que se encarna sucesivamente en cada uno de ellos»[19].

ser. El hacerse que no depende intrínsecamente de la materia es justo la *creación*. El alma humana, en cuanto espiritual, surge por creación, entendiendo por creación la producción de una cosa desde el no ser al ser (a la actualidad primera del ente). Lo que los padres ponen —semen y óvulo— en el acto de la generación es una sustancia material dotada sólo de virtualidades materiales, de la cual no puede producirse el alma espiritual. Ahora bien, si el alma espiritual es creada por Dios, ¿quiere ello decir que los padres no confieren la forma humana al hijo, ni tampoco engendran al hijo como hombre, como persona? ¿No es por completo ontológicamente *suyo* el hijo? A esta cuestión los clásicos respondían diciendo que los padres no producen la *forma* de hombre en cuanto a su sustancia. Y como el efecto más específico de la forma es la *in-formación* o configuración interna del ser producido, resulta que la misma causa productora de la forma es la que *directamente* in-forma al ser producido; desde un punto de vista ontológico, a los padres corresponde *indirectamente* esa in-formación.

16. G. MADINIER, *Nature et mystére de la famille*, Casterman, Tournai, 1961, 114.

17. Aunque los padres sean causa del cuerpo solamente, debe decirse con toda propiedad que *engendran un hombre*, porque aportando la materia dan también la disposición que *exige naturalmente* la infusión del alma espiritual: los padres son causa verdadera, aunque indirecta, de la información del cuerpo por el alma: y por lo mismo son también *causa del hombre*. Para decir con verdad que un hombre mata a otro, no es preciso significar que mata el alma: basta decir que incapacita a la materia del otro hombre para ser informada por el espíritu. En fin, si el alma espiritual es producida por Dios, mas el cuerpo por los padres, ¿se da en el hombre engendrado una *doble* acción productiva y, por lo tanto, un doble ser? Hay indudablemente una doble acción, pero subordinada y desplegada esencialmente *a un solo término*, al hombre concreto, el cual es un ente compuesto y a la vez esencialmente uno: no hay dos acciones independientes —la de Dios y la de los padres— con dos términos distintos.

18. G. MADINIER, 115.

19. G. MADINIER, 115-116. 21.

Pues bien, la idea de *procreación* o principio existencial expresa la «superioridad de los padres respecto del hijo y la dependencia de éste», mientras que la idea de *semejanza* de naturaleza significa «una común igualdad, una misma dependencia *por relación a una idea de hombre*»[20].

3. En la medida en que el padre y la madre dan la vida pueden considerarse a la vez como el «símbolo de la trascendencia»[21] y del «creacionismo objetivo». El inicio emancipador de la modernidad es, propiamente, anulación de la paternidad y maternidad y, más hondamente, negación del mundo como ser creado por una autoridad o por un origen no humano. El mundo moderno ha establecido en el «ideal» del «creacionismo *subjetivo*» el sentido metafísico de la emancipación de toda autoridad, convirtiendo la anulación del padre y de la madre en el «símbolo de la *inmanencia*».

Por el contrario, en el «ideal» del «creacionismo objetivo», la autoridad no es una facultad de violencia, sino de fuerza promocionante. La autoridad humana tiene en el padre y en la madre su analogado principal. Porque ambos son *genitores* (engendrantes, que dan la vida) y *auctores* (promocionantes, que por su poder y saber hacen crecer la vida del hijo). Hacerse adulto —y por tanto emanciparse— no es oponerse a los padres o tomar el sitio de los padres, sino comenzar desde el punto de elevación existencial, antropológica y cultural que los padres han hecho posible para el hijo. Esto significa que por ser hijos somos «herederos», receptores de todo aquello que los mayores —los padres— han posibilitado.

Y de parecido modo que los padres, el hombre erigido en autoridad tiene la misión de «empujar» las posibilidades humanas para que estas lleguen a su mejor cumplimiento. La verdadera autoridad —sea política, sea militar, sea médica— no es un factor de asfixia, sino de liberación: saca de su encapsulamiento la posibilidad positiva que trata de promover. Para ello debe atenerse objetivamente a lo que esa posibilidad es real y verdaderamente según la esencia o naturaleza del hombre, sin deformarla o atrofiarla por culpa de una falsa idea, de un prejuicio, de un deseo de dominio, en definitiva, por culpa de no atenerse a la realidad.

Cuando la autoridad no respeta lo real y utiliza una idea ejemplar no verdadera surge el «autoritarismo», cuya nota más destacada consiste en aplastar las mejores posibilidades que el miembro gobernado tiene. Es un autoritarismo «relativo» a la verdadera autoridad, a la cual suplanta o degenera.

Así, pues, desde la perspectiva del «ideal» del «creacionismo objetivo» la autoridad puede degenerar en autoritarismo, y la fuerza promocionante convertirse en violencia. Ello ocurre cuando la persona y sus posibilidades son tenidas como «cosas».

20. G. MADINIER, 116.
21. J. LACROIX, *Fuerza y debilidades de la familia*, Fontanella, Barcelona, 1962, 28.

El autoritarismo, inversión de la autoridad, consiste en ejercer fuerza sobre las personas como si éstas fuesen cosas, no intimidades. En el mismo sentido se constituye el «paternalismo», como «dictadura del falso amor» que, a la postre, suscita la rebelión. La emancipación de este autoritarismo es, para el «creacionismo objetivo», una tarea moral y política de primer orden.

Mas para el «ideal» del «creacionismo subjetivo» de la modernidad es la emancipación una actitud radical en la que incluso las «cosas» mismas pierden su estatuto de «seres dados» para convertirse en «seres puestos». El mundo no sería un don, sino una conquista del deseo. Cualquier idea que sea previa al acto humano de «poner el ser» tiene que convertirse en objeto de emancipación. La «idea inveterada» y la «tradición» no son rechazadas por el aspecto falso que pudieran tener. *La emancipación moderna no es liberación de una autoridad degenerada en autoritarismo, sino la implantación de una autoridad absoluta sobre un mundo convertido en «cosa-puesta».*

4. En el proceso emancipador, el hijo se hace adulto cuando ocupa el lugar de los padres, en oposición a los padres. Gracias a las técnicas de inseminación artificial y trasplante de embriones el hombre despliega su deseo de ser *hijo de su propio artificio*. El nacimiento no se opera por impulso del amor, sino por fuerza de una técnica que, buscando la calidad eugenésica, cuenta con un banco de esperma, de cuyos donantes ignotos se producen niños. Los bancos anónimos de esperma y de ovocitos, en cuanto que liberan de la «paternidad» y de la «maternidad», suscitan el símbolo de la «fraternidad universal». La biotécnica posibilita el nacimiento de niños que sean hermanos y hermanas de su propia madre; niños que sean tíos y tías de su propio hermano, hijos e hijas de su propia abuela.

Si la Revolución francesa tenía como lema la *fraternité*, no es ocioso recordar que desde el siglo XVIII recorre el mundo moderno un oscuro sentimiento de «hermandad» *inmanente*, de «fraternidad» universal que suplanta la imagen *trascendente* de «paternidad y maternidad» que amparaba la concepción clásica y realista del universo. *La trascendencia es a la paternidad y maternidad lo que la inmanencia a la fraternidad*.

La anulación de la trascendencia, lo que Nietzsche llamó «muerte de Dios», constituiría un requisito previo para que el hombre exista como hombre libre, sin más trabas y obligaciones que las establecidas por él mismo. Para que el hombre tenga fe en sí mismo debe poner fin a su creencia en Dios.

La rebelión contra Dios corre paralela a la rebelión contra los padres y, por consiguiente, a la negación de la jerarquía y de la autoridad, valores que vinculan verticalmente al hombre. El antiteísmo moderno busca en cambio los valores horizontales de la fraternidad —cooperación e igualdad—. Pero si no somos «hijos», tampoco somos «herederos» o receptores de todo lo que los mayores han hecho por nosotros. La modernidad no está dispuesta a reconocer valores positivos a los antepasados. El hijo de probeta está destinado a desconocer incluso la historia inscrita en los gametos de los que biológicamente es heredero. El hombre será totalmente hijo de sus propias obras.

Aunque no se niegue la existencia que el individuo recibe de sus padres, esta existencia es catalogada entre los acontecimientos de segundo orden, un simple incidente fisiológico, un pequeño accidente natural intranscendente. Lo importante —en este «ideal» de emancipación— es la vinculación horizontal del ser, la «aceptación social», la afirmación que unos hacen de los otros. La anulación de la paternidad y maternidad lleva consigo incluso la negación de un pecado original transmitido por generación—. Si ser hijo puede implicar ser culpable[22], con la anulación del padre y de la madre conquista el hombre no sólo su autonomía, sino también su inocencia. El hombre recibe el ser de sí mismo, y en ello está su poder, su fuerza omnicomprensiva. Reconocer una ascendencia sería un signo de debilidad. El hombre tendría un poder completo de vida y de muerte sobre el hombre. La anulación de la trascendencia acarrea la manipulación más profunda de la persona y, con ello la condición real de padre, de madre y de hijo; y pierde el sentido «en tradición» de las propias estructuras ontológicas del hombre.

c) *El origen del tiempo en las hipótesis científicas*

Hay un nexo inteligible entre el tema del punto de partida de la *creación* del mundo y el tema del comienzo del mundo *en el tiempo*, el cual va a ser expuesto al filo de una necesaria distinción entre el «punto de partida» y el «comienzo» de la creación. Para la filosofía clásica el «punto de partida» (*a quo*) de la creación no debía ser confundido con el «comienzo» del universo en el tiempo. Además, el problema del comienzo en el tiempo tenía que ser resuelto por las ciencias positivas y no por la metafísica, pues está sometido al contraste experimental.

Pues bien, dos son las principales hipótesis científicas que pretenden explicar el despliegue cósmico: una que afirma un «universo expansivo», otra que sostiene un «universo estacionario». Ambas parten de hechos comprobados: como el de los rayos luminosos aportados por la imagen de galaxias de épocas remotas, a más de mil millones de años de evolución.

1. Este y otros hechos suscitan la hipótesis de un universo expansivo, con un comienzo temporal. Esta hipótesis se funda en las experiencias establecidas desde Fizeau sobre la propagación de la luz: a medida que una fuente de luz se aleja de un observador su onda resulta más larga, con una frecuencia de irradiación recibida menor que la emitida. Pero si la fuente luminosa se acerca al observador, entonces la irradiación recibida es más aguda que la emitida. Precisamente el desplazamiento hacia el rojo que se manifiesta en las rayas espectrales de las galaxias lejanas aumenta en proporción directa a la distancia en que se hallan respecto del observador. La aproximación al rojo es un signo inequívoco de que esas

22. Por ejemplo, en la tesis teológica del «pecado orignial» transmisible.

galaxias se alejan de la nuestra. Ello sugiere un *universo en expansión*, donde en todos sus puntos aumentan incesantemente sus distancias mutuas. El universo habría estado concentrado, hace algunos miles de millones de años, en una masa limitada, momento que puede ser considerado como el punto cero del tiempo. El universo tendría, así, un comienzo. Pero esto no equivale todavía a decir que ha sido creado.

El *comienzo* es una cuestion empírica y ha de ser resuelta por las ciencias experimentales, las cuales podrían: o bien llegar a establecer que el comienzo del universo no es absoluto, sino relativo a una expansión anterior, aunque de esta anterior fase expansiva no se tiene por ahora el menor indicio (por lo que la hipótesis de una fase anterior está sin fundamento científico); o bien indicar un comienzo absoluto, para lo cual han de probar que el universo es limitado temporal y espacialmente (aunque esta hipótesis tampoco está justificada todavía plenamente mediante datos observables). La *creación*, en cambio, es una noción metafísica y ha de ser respondida por la filosofía, o sea, en otro nivel racional.

2. Otro modelo es el del *universo estacionario* o estático, el cual se mantendría en equilibrio estadístico termodinámico desde toda la eternidad: no estaría en expansión. Dentro de esta hipótesis es difícil explicar el movimiento evolutivo que la propia ciencia señala en el universo. Se trataría de un universo sin edad, cuya generación y destrucción se repetiría por azar cíclicamente, incluso en sentido inverso. El mundo eterno, atisbado por la filosofía antigua y el pensamiento oriental, valdría todavía como modelo. La expansión actual del universo sólo sería una fluctuación estadística; los ciclos cósmicos responderían a las expansiones y contracciones sucesivas de un universo estable, en equilibrio estadístico.

Pero ambas hipótesis son estrictamente científicas. ¿Qué se quiere decir con esto? Pues que tienen un alcance limitado a su objeto y a su método.

La «ciencia» en sentido moderno se refiere a realidades espacio-temporales y tiene un método preciso que acoge la observación de los hechos, la experimentación y la inducción de hipótesis verificables; si estos procesos son susceptibles de matematización, la ciencia queda además formalizada[23].

En definitiva, la prueba científica, en sentido moderno, sólo vale para las cosas perceptibles por los sentidos, idóneas para que se ejerciten sobre ellas los procesos de verificación y los instrumentos de investigación. Por tanto, desde la ciencia moderna no cabe albergar esperanzas metafísicas. Y esto plantea el problema de las fronteras entre la ciencia y la filosofía. Aunque al hablar de «fronteras» convendría advertir inmediatamente que debe desecharse cualquier concepción espacial que diera pie a utilizar expresiones tales como «cruzar» de una a otra, «avanzar», «desembocar» en la metafísica, «atravesar» lo sensible, etc. Lo empírico y lo metafísico no son dos mundos yuxtapuestos y cerrados en sí mis-

23. Cfr. X. Zubiri, *Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid, 1956, 69-70.

mos, un ente bajo otro ente; hay que verlos, más bien, como principios del ser de la cosa[24]. El científico ateo no saca su ateísmo de la ciencia misma que elabora, sino del hecho de no ser solamente un científico, sino un hombre cuya inteligencia cubre más aspectos que los cultivados como especialista.

Tiene razón el «científico» que no se aventura con su método en una tesis metafísica. Y tiene razón el «hombre» que considera que su función no se acaba en la del científico: el objeto de su inteligencia no está limitado a las cosas sensibles y puede descubrir en el mundo razones para afirmar la existencia de un ser que lo supera. Entonces es cuando se ha encontrado con el problema del origen existencial de todos los seres que descubrimos en el mundo.

En resumen, el científico prescinde de la noción de creación, no porque este hecho sobrepase en absoluto la comprensión humana, sino porque excede del planteamiento mismo de la ciencia. Ésta, en cambio, está facultada para plantearse y solucionar el problema del «comienzo temporal» del mundo, y en este punto deben incidir las dos hipótesis antes mencionadas sobre el universo (expansivo y estacionario).

A raíz de las aportaciones de la ciencia se deja entrever que ningún hecho experimentable apoya la hipótesis de un universo estadísticamente estacionario, con movimiento reversible (cíclico y eterno, pues la reversibilidad es la condición de eternidad). En cambio, hay bastantes indicios científicos para aceptar la hipótesis de un universo expansivo, de una evolución cósmica irreversible. ¿Qué indicios son esos? Por ejemplo el proceso de conversión del hidrógeno, el cual se transforma regularmente en helio y otros elementos; tal proceso es irreversible, ya que cuando los demás elementos se desintegran no dan lugar a cantidad apreciable de hidrógeno. En virtud de que el universo está constituido en gran parte por hidrógeno, se sigue que no puede estar infinitamente envejecido (tesis a la que llega el modelo estacionario), pues no habría ya hidrógeno[25].

24. De aquí se desprenden algunas conclusiones: 1.ª No existe propiamente frontera entre lo sensible y lo metafísico: una frontera estricta exige no sólo la realidad de las cosas enfrentadas, sino además la homogeneidad de esas cosas; pero lo sensible y lo suprasensible no son entidades rotundas y separadas, sino principios distintos de una misma cosa. 2.ª La ciencia carece de fronteras o límites en el objeto sensible y observable que estudia: su búsqueda sobre él no tiene descanso; la limitación que sufre es la del instrumento o de los medios de investigación utilizados. 3.ª La ciencia explica lo real, aunque sólo en un aspecto: el empírico, reducible a lo observable. Por eso, no puede declararse atea ni teísta: su objeto y su método no dan pie para este tipo de asertos. Querer dar una prueba científica de Dios, significaría rebajar a Dios al rango de los seres de nuestro mundo. Por su objeto y por su método la ciencia tiene unos límites muy precisos y no puede ni afirmar ni negar la existencia de Dios. Es incluso «anticientífico» esperar que la ciencia pueda un día dar la última respuesta a la pregunta última acerca del mundo. Es más, Dios es una hipótesis «inútil» en la ciencia: el científico prescinde de Dios por razón de método. 4.ª Lo metafísico no está más allá del saber positivo, sino en este mismo saber, aunque sea potencialmente, como objeto de la inteligencia.

25. «Un universo estático —escribía Paul Couderc— es lógicamente solidario de un tiempo infinito. Ahora bien, las estrellas engendran la energía que ellas consumen a expensas de una conversión de sus existencias de hidrógeno en helio. En la hipótesis de una edad infinita, las estrellas habrían gas-

Esta argumentación se apoya en un hecho que dificulta la interpretación del modelo estacionario; aunque prueba todavía poco para la admisión definitiva del modelo expansivo. La ciencia debe seguir investigando.

Pero al filósofo no le interesa propiamente el comienzo del universo, sino el ser que tiene, sea cual fuere el modelo que se proyecte ante su mirada. Y pregunta: ¿puede la *nada absoluta* explicar por sí misma el surgimiento del ser mundano en evolución continua? De la nada, nada se hace. La nada, nada explica. Pero sólo si el universo fuese el único ser habría de tener su origen en sí mismo; entonces sería también eterno, no tendría comienzo en su ser. Un ser con comienzo no es eterno.

Quizá de aquí se comprenda el esfuerzo que los defensores del eterno retorno hacen para eliminar la idea de comienzo temporal. Como también se comprende que si las ciencias positivas lograsen probar que el mundo ha tenido un comienzo, ello —sin ser un asunto metafísico— facilitaría la comprensión de una vía (metafísica) para demostrar la existencia misma de Dios, como dice Santo Tomás: «Un camino eficacísimo para probar que Dios existe proviene de la demostración del comienzo novedoso del mundo *(ex suppositione novitatis mundi)*, aunque no de la demostración de la eternidad del mundo *(ex suppositione aeternitatis mundi)*, pues si ésta se establece no se manifiesta con suficiente evidencia que Dios exista. Si el mundo y el movimiento comienzan como una novedad *(de novo incoepit)*, es claro que se debe poner una causa que produzca el mundo y el movimiento en su novedad; pues la novedad que se produce ha de tomar su origen en un innovador, porque nada se saca por sí mismo de la potencia al acto o del no-ser al ser» [26].

Si la astrofísica remite a un comienzo, nos encontramos entonces en la obligación de explicar el surgimiento de un universo que antes no existía. Los datos de la ciencia pueden ser un reto para el metafísico. Pero nos dejan con ese reto.

Los pensadores que establecen la teoría de un universo autogenerado, eterno, infinito en el espacio y en el tiempo, cíclico en sus procesos, se comportan como «científicos» que no se basan en una experiencia real que les ayude a concluir la eternidad del mundo; y con ello pretenden además eludir la doctrina de la creación. Pero aun suponiendo que alguna vez pudieran tener una experiencia de ese tipo, no por eso quedarían facultados para demostrar que el mundo es increado.

tado ya su hidrógeno y se habrían extinguido. Comprobamos, al contrario, que las estrellas han conservado desde su génesis la mayor parte de su hidrógeno. Son jóvenes (cuatro mil millones de años, sin duda, en el caso de las más viejas). La mayoría de ellas conservan todavía los 2/3 de su masa en estado de hidrógeno. La misma objeción dará al traste con los modelos cíclicos en los que el universo oscile entre dos límites finitos. No se puede admitir un ciclo a menos que se devuelva al crisol toda la materia y se permita la regeneración del hidrógeno». P. COUDERC, *L'expansion de l'Univers,* París, 1950, 88.

26. TOMÁS DE AQUINO, *Contra Gentes*, I, XIII.

En el modelo de un universo con comienzo, el científico tiene dificultades para explicar que ha empezado a existir y que es limitado temporalmente. Pero en la hipótesis de un universo eterno las dificultades son mayores, pues el científico ha de explicar nada menos que la eternidad de un ser sometido a cambio y degeneración, a contracción y expansión, hechos exponentes de una radical contingencia o falta de necesidad en sí. En su punto de partida ambas hipótesis no son simétricas epistemológicamente[27]. La simple tesis de la eternidad del universo no lleva aparejada la de su necesidad: más bien, en el estado de cosas observables, es evidente su contingencia. Afirmar sin pruebas que es necesario y absoluto equivale a introducir un elemento metafísico extraño.

d) *Posibilidad y efectividad de un final de la historia*

Si la historiología dialéctica niega la creación y, por ende, afirma el mundo como algo ingenerado e indestructible, sin principio ni fin, consecuentemente desemboca en una teoría del *eterno retorno*. Nada sería creado ni destruido. Las fuerzas del mundo estarían contadas y serían permanentes, apareciendo reiteradamente en los ciclos infinitos del tiempo.

Frente a esta postura es preciso subrayar que no carece de sentido plantearse el problema del final del tiempo y de la historia.

En el supuesto metafísico del eterno retorno se niega no sólo el comienzo del tiempo, sino también su fin. ¿Qué hay que entender propiamente por «fin» del tiempo histórico? «Fin» puede tener dos sentidos: *absoluto* y *relativo*. «Fin absoluto» de la historia significa revocación completa del comienzo, anulación de la creación, paso a la nada. «Fin relativo» de la historia significa mantenimiento del ser creado, aunque sea en un estado distinto del que tiene.

La pregunta que suscitan las teorías del eterno retorno se refiere justo a la posibilidad de un final absoluto de la historia.

Sólo cuando el comienzo queda revocado, sólo cuando la creación es anulada puede hablarse de un fin absoluto y decir «todo se acabó», no habrá siquiera eterno retorno. Si la creación es la producción del ser de la nada, su fin no será más que el retroceso del ser a la nada.

Este planteamiento lleva tres problemas aparejados. *Primero*: ¿es posible ese fin absoluto? *Segundo*: ¿cómo o de qué modo sería posible? *Tercero*: ¿se dará de hecho, fácticamente, ese fin absoluto? Son tres problemas distintos concernientes respectivamente a la posibilidad, a la modalidad y a la facticidad del fin absoluto. La solución del primero ilumina la del segundo y tercero.

27. Cfr. Cl. TRESMONTANT, *Cómo se plantea hoy el problema...*, 102-103.

1. *Problema de la posibilidad*. En principio no cabe duda de que «es posible» semejante fin absoluto. «*Omnis creatura vertibilis est in nihil*», toda criatura puede ser devuelta a la nada, ya que el ente por sí mismo no tiene posibilidad subjetiva de mantenerse en el ser. El creador puede devolver a la criatura a la nada, porque ello no es algo malo. ¿Y por qué no es malo devolverla a la nada? Porque antes de la creación no había mal alguno en que las cosas no existiesen; por tanto, tampoco hay mal alguno en que el creador las lleve a la nada.

2. *Problema de la modalidad*. ¿Cómo puede el creador devolver las cosas a la nada? Sencillamente por aniquilación. Rondan el concepto de aniquilación cuatro metáforas que pueden perjudicar su intelección cabal.

La primera es la metáfora del «retroceso»: como si la aniquilación fuese un regreso a la nada, un trayecto o camino de vuelta que la criatura tuviese que recorrer entre el ser y la nada. Para evitar el carácter dañoso de esta metáfora, recordemos que ser y nada no son espacios o estados entre los cuales hubiese un camino por recorrer en cualquiera de los dos sentidos. La nada no es una materia presupositiva, según se dijo antes (en 2.a). La segunda metáfora es la del «asolamiento»: aniquilar sería destruir formas, hacer que algo vuelva a un estado amorfo, al modo como un edificio acaba en ruinas. Pero después de la aniquilación «no queda nada», ni siquiera las ruinas. La tercera es la metáfora de la «intervención»: como si la aniquilación fuese una segunda intervención divina, una nueva acción positiva que, después de la acción creadora, anulase a la criatura. La aniquilación no es un obrar positivo, una intervención, sino un simple dejar de actuar: el creador deja de actuar o de mantener a la criatura en el ser. Por último, la cuarta metáfora es la del «suicidio». En este caso la aniquilación sería una obra humana, el acto homicida por el que el hombre deja sin existencia tanto a los seres que le rodean como a su propia persona. Pero tampoco esto es aniquilación. Sólo puede aniquilar quien puede crear. El hombre no dispone de su ser, sencillamente porque no se lo ha dado a sí mismo; por lo mismo, tampoco dispone de su propio origen de la nada: por sí mismo no puede volver a la nada. Sólo una filosofía que absolutizara al hombre o que lo considerase como una especie de dios, podría sustentar un nihilismo tan intrépido y hazañoso. Pero el hombre, en cuanto criatura, no tiene en sus manos el poder de no ser. La «*potentia ad non esse*» no corresponde a la criatura de suyo. No porque algo venga de la nada tiende por sí mismo a la nada. Un existencialismo radical, que pensase al hombre como horadado y tendiente a la nada *(zum Nichts)*, es también un error radical. El hombre está vuelto a la nada de la misma manera en que ha sido originado de la nada. Esta manera ha ocurrido justo en virtud de un agente creador. Por eso, no hay entrañado en la esencia del hombre un poder de no ser. Sólo en el creador reside el poder de dar el ser al hombre y de quitárselo.

En conclusión, porque el hombre viene de la nada: 1.º Es tan impotente que ni siquiera puede aniquilarse a sí mismo: sólo puede ser aniquilado por el creador de quien procede. 2.º Para que el hombre se disolviera en la nada no tendría que ocurrir nada (ni recorrer a la inversa una distancia entre el ser y la nada, ni pro-

ducirse una catástrofe bélica), sino que la creación dejase de acontecer. Estos puntos sobre la «posibilidad» de la aniquilación se prueban por la razón, sin intervención de un dato revelado. Pero racionalmente no sabemos si de hecho, fácticamente, ocurrirá.

3. *Problema de la facticidad*. Sólo por la fe se podría saber que no ocurrirá la aniquilación. El dato revelado anuncia que Dios ha creado todas las cosas «para que sean» y no para que se destruyan en la nada. Únicamente el creyente podría decir con seguridad que ni hay un eterno retorno sin fin, ni un final absoluto de la historia. Ni la energía atómica, ni la energía suicida del hombre darán al traste con la creación. El hombre podrá deformar, destrozar, arruinar a la criatura humana; pero no puede aniquilarla. Sólo la fe elimina radicalmente el nihilismo.

3. Visión totalizadora de las libertades

a) *Ley histórica y Providencia*

La Providencia es comprendida por la razón humana —y no sólo por el cristianismo— como la acción divina de prever los hechos y de asistirlos o gobernarlos. Respecto de la historia, puede haber una Providencia divina *natural* y otra *sobrenatural*. La primera ordena el curso de la historia atendiendo a las exigencias naturales presentes en el hombre, o sea, en su forma o principio de acción natural. La segunda ordena el curso de la historia atendiendo a los fines y exigencias de la naturaleza humana, elevada a un plano superior, con fines y medios que exceden de las posibilidades humanas (como la revelación y la gracia). Mas la Providencia sobrenatural se mueve en una esfera que no puede ser objeto de investigación estrictamente racional.

Pero aunque la Providencia sea natural, no significa que sea sólo inmanente al mundo y a la sociedad: es a la vez trascendente a ellos. La Providencia es simultáneamente natural y trascendente, sobre la cual recae el esfuerzo racional del filósofo para explicarla. Providencia es el ordenamiento de todas las cosas desde la eternidad y que se actúa de una manera progresiva y libre en el tiempo.

Esta Providencia puede ser considerada unas veces en su *origen* y otras en su *efecto*. En su origen, es la sabia omnipotencia divina que puede realizar en el tiempo un designio eterno. En su efecto es ese mismo designio eterno impreso ya como tendencia profunda en cada una de las cosas, las cuales se encuentran estructuradas y finalizadas por Dios.

Desde el ángulo de la libertad humana, la Filosofía de la historia puede convertirse, como decía Vico, en una tesis «razonada del hecho de la Providencia»[28].

28. G. Vico, *Scienza Nuova* § 342.

Vico examinaba dos posturas acerca de la posibilidad y la necesidad de una teología filosófica: la negativa y la positiva. La negativa está representada, por una parte, por la doctrina del azar de los *epicúreos*, los cuales postulan que las acciones de los hombres se deben a un «ciego concurso de átomos» [29]; por otra, por la doctrina del hado de los *estoicos*, los cuales «defienden una sorda cadena de causas y efectos» [30], determinante de dichas acciones. Frente a los primeros sostiene Vico que el «azar no puede divagar locamente y alcanzar la salida por cualquier parte» [31]; frente a los segundos, afirma que la «eterna cadena de causas con la que piensan ceñir el mundo, depende de la omnipotente, sabia y benigna voluntad de Dios» [32].

Vico no se contenta con la postura *ontológico-natural* mantenida por algunos autores medievales —que estudiaban el atributo de la Providencia y lo confirmaban por el orden físico observado «en los movimientos de los cuerpos» y en la «causa final» [33]—, sino que propone una visión *ontológico-cultural,* donde el atributo de la Providencia se expresa en «la economía de las cosas civiles» [34], esto es, en el *mundo histórico* de la sociedad y de la cultura. «Los filósofos por no haber considerado la divina Providencia nada más que en el orden *natural*, sólo han alcanzado una parte de ella [...]. Mas no la consideraron por la parte más próxima a los hombres, cuya naturaleza tiene esta principal propiedad: *ser sociable*»[35]. La filosofía debe conocer «a Dios providente en las cosas morales públicas, o sea, en las costumbres civiles, con las cuales las naciones vienen al mundo y se conservan» [36]. Este objeto está más allá de las cosas físicas y se identifica con las mentes humanas socialmente constituidas [37]. De este modo, en manos de Vico la Filosofía de la historia viene a ser «una demostración del hecho histórico de la Providencia», exponiendo la historia de las órdenes que, a pesar del propósito de los hombres, la Providencia ha dado «a la gran ciudad del género humano». No importa que este mundo haya sido creado en un tiempo particular; lo decisivo es que «las leyes que la Providencia ha puesto en él son universales y eternas» [38].

Sobre el papel de la Providencia hay una extendida interpretación *secularizante*, la cual sostiene que, al ser los hombres quienes hacen la historia, la Providencia es tan sólo la *ley inmanente* de esa historia.

Los inmanentistas (positivistas, idealistas, marxistas y existencialistas) se han quedado sólo con este último aspecto, de modo que la Providencia viene a

29. Ibíd.
30. Ibíd.
31. Ibíd., § 345.
32. Ibíd.
33. Ibíd., § 342.
34. Ibíd.
35. Ibíd., § 2.
36. Ibíd., § 5.
37. Ibíd., § 2.
38. Ibíd., § 342, § 344.

ser la lógica interna de las cosas humanas, la racionalidad de la historia, la ley real de los acontecimientos. En esta explicación sólo se acepta un Dios inmanente. Así, para el positivismo la Providencia es «la expresión del carácter de necesidad conferido al desarrollo de los hechos sociales»[39]. También para los neoidealistas la Providencia sería la lógica o la racionalidad de la historia, la razón absoluta inmanente. Es lo que han pensado G. Gentile[40] y B. Croce[41]. No admiten que la Providencia sea no la racionalidad y logicidad de la historia, sino la *causa* de esa racionalidad y logicidad. Por otra parte, los autores afines al existencialismo han considerado la Providencia como inmanente y como estructura dinámica de la mente humana. Así, por ejemplo, Sabarini[42] y Enzo Paci[43]. Según esta interpretación, cuando se piensa que Dios es trascendente en sentido metafísico, sólo se utiliza una ley trascendental, cuya validez se agota en su aplicación al fenómeno de la historia humana, y que al operar en el hombre le da también el método de su conocimiento.

Sin embargo, el concepto de Providencia no se absorbe en lo humano; ni la obra de los hombres en la historia hace superflua la Providencia: si el hombre es el *constructor* de la historia, la Providencia es su *arquitecto*[44].

b) *Heterogénesis de los fines*

El hombre es libre y puede con su voluntad cambiar el curso histórico; por tanto, la historia no se despliega fatalmente. Pero conviene matizar este aserto.

La historia responde también a una intención operativa divina que se distiende horizontalmente en el tiempo y que exige para su realización el libre concurso humano. El hombre puede frustrar el sentido de la intención divina. La acción histórica —que es libre, social y temporal— produce, desde el punto de vista del contenido, una cosa nueva y, además, la produce partiendo de algo preexistente. En tal sentido, la acción histórica es creativa. Creación es aquí entendida, en su sentido humano, como libre producción de algo en el curso temporal y en coordenadas sociales.

Pero esta acción histórica es tal por consistir no en crear *algo*, sino en crear antes la *posibilidad* de algo. Para que exista verdadera acción histórica, el efecto creado no debe ser necesario con respecto a la causa que lo produce. La creación no es así emanación o salida necesaria del efecto a partir de la causa; en este caso no habría libertad en la producción. Justo porque hay libertad, el surgimiento del

39. P. VIAZZI, *La modernità ed il positivismo de G. B. Vico*, 25.
40. Cfr. G. GENTILE, *Studi vichiani*, 134.
41. Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico,* 111.
42. Cfr. R. SABARINI, *Il tempo in G. B. Vico*, 79 y 41-46.
43. Cfr. E. PACI, *Ingens Sylva: Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, 136-137.
44. Cfr. L. BELLOFIORE, *La dottrina della Provvidenza in G. B. Vico*, 63.

efecto acontece en un ámbito previamente abierto, a saber, el ámbito de la posibilidad del efecto. La acción histórica, la creación humana, no es un simple hacer, sino hacer en un poder, en una posibilidad real dada. La creatividad es, pues, el carácter que las acciones específicamente humanas tienen de contar con posibilidades reales; si éstas faltaran, sólo habría emanación necesaria o evolución natural.

Entonces el hombre no hace lo que quiere: tiene que plegarse a lo que puede hacer. Pero, si la real posibilidad de lo que el hombre hace no la segrega absolutamente, como la araña su tela, tampoco proviene totalmente de su intención planificadora: le viene en su mejor parte como un don gratuito. Su *hacer en un poder* no es *hacer un poder puro*. La posibilidad se la encuentra en parte, tropieza con ella, en el recodo de su intención.

La posición de las posibilidades reales es inexplicable apelando a los meros fines de la libertad humana. De ahí que Meinecke, siguiendo una apreciación de Croce sobre la idea de *Providencia* en Vico[45], observe en la desproporción existente entre *intenciones humanas* e *intenciones divinas* la presencia de algo así como una «astucia de la razón», parecida a la que afirmara Hegel (*List der Vernunft*) en el interior del despliegue histórico y similar a la doctrina de la *heterogénesis de los fines* de Wundt[46].

Hegel estimó que el régimen de la razón en la historia no es el del *Intelecto* griego ni el de la *Providencia* cristiana, porque a su parecer lo infinito quedaba en ambos ajeno a lo finito. La penetración de lo infinito en lo finito convierte al todo de la realidad en un conjunto dialéctico, cuya forma está dada por la contradicción y cuya finalidad es el todo mismo que se constituye móvilmente. Ese todo es divino. El régimen de la razón en el mundo y en la historia es dialéctico, pleno de contradicciones, en donde el mal, la falsedad y lo feo tienen un puesto *necesario*. ¿Cómo conjugar el mal, lo negativo, y la vida de la razón, lo divino? La Filosofía de la Historia justifica ese régimen dialéctico de la razón: es una *justificación de Dios introducido dialécticamente en la historia;* es *Teodicea*. «Nuestra consideración es, por tanto, Teodicea, una justificación de Dios, como la que Leibniz intentó metafísicamente, a su modo, en categorías aún abstractas e indeterminadas: se propuso concebir el mal existente en el mundo, incluyendo el mal moral, y reconciliar al espíritu pensante con lo negativo. Y es en la historia universal donde la masa entera del mal concreto aparece ante nuestros ojos»[47].

La historia es, para Hegel, el logro y despliegue de la conciencia de la libertad, despliegue dirigido por el Absoluto. Para conseguir la conciencia de la libertad, el Absoluto echa mano de unos medios concretos: las pasiones, los egoísmos

45. Cfr. B. CROCE, *La filosofia di Giambattista Vico,* 223. La expresión «heterogénesis de los fines» fue acuñada por Wilhelm Wundt en su *System der Philosophie*, 4.ª ed., Leipzig, 1919, 26 ss.; y en su *Ethik*, Stuttgart, 1886, 231.

46. Cfr. F. MEINECKE, *El historicismo y su génesis*, 58.

47. G.W.F. HEGEL, *Philos. Gesch.,* 42.

de los individuos[48]. La libertad es el aspecto interno y básico de la historia; los medios son el aspecto externo: lo que inmediatamente aparece.

Sólo mediante la voluntad y la actividad de los hombres se realizan las determinaciones del Absoluto. Pero las leyes y principios que la actividad humana concreta pone por obra no son inicialmente los más universales. Porque dicha actividad es la de las necesidades y los impulsos del hombre, la de sus inclinaciones y pasiones.

En realidad, los individuos y sus pasiones son medios: la razón universal, el espíritu universal, los pone en obra para que el fin universal del espíritu se produzca. «Se puede llamar a esto el *ardid de la razón (List der Vernunft)*; la razón hace que las pasiones obren por ella y que aquello mediante lo cual llega a la existencia se pierda y sufra daño. Lo particular es la mayoría de las veces harto mezquino frente a lo universal. Los individuos son sacrificados y abandonados. La idea no paga por sí el tributo de la existencia y de la caducidad; págalo con las pasiones de los individuos»[49]. La astucia de la razón hace que el interés particular de las pasiones vaya a la par con la realización de lo universal. La razón es el resorte del proceso histórico. La historia es, pues, racional. El mundo real coincide con lo que debe ser. La razón rige al mundo. Que en la historia universal surge algo más que lo que se proponen y alcanzan los individuos, es explicado por Hegel con un ejemplo: «Los hombres satisfacen su interés; pero al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención. Pongamos como ejemplo análogo el de un hombre que incendia la casa de otro, en venganza, quizás justa, esto es, a causa de una ofensa injusta. Surge aquí una relación entre el hecho inmediato y otras circunstancias, que son externas [...]. Este hecho, escuetamente, consiste en acercar, por ejemplo, una pequeña llama a un punto de una viga. Lo que con ello no ha sido hecho, hácese luego por sí mismo. El punto incendiado de la viga está unido con los demás puntos; la viga está unida a la armadura de la casa entera, y ésta a otras casas, y se produce un gran incendio que consume la propiedad de muchos otros hombres»[50]. La intención del ofendido no iba tan lejos.

Dado que, por una parte, el Espíritu es inmanente al proceso histórico total y dado que, por otra, ese Espíritu es infinito o divino —no un infinito separado o trascendente— Hegel puede decir que la historia universal representa el plan de la Providencia y que Dios gobierna el mundo, siendo la historia universal el contenido de su gobierno y la realización de su plan. Comprender esto es la tarea de la filosofía de la historia universal.

Esta confluencia de intenciones particulares y universales transforma, como Karl Löwith indica, el simple *hecho* en *suceso*, el mero evento en acción históri-

48. Ibíd., 47-69.
49. Ibíd., 63.
50. Ibíd., 57.

ca; y es la clave de toda la filosofía de la historia del siglo XIX. «Sin la diferencia entre *obrar* y *acaecer*, o entre evento y acción, no se podría explicar por qué en la historia las consecuencias resultan siempre enteramente diversas de las intenciones humanas» [51]. Löwith señala que esta dialéctica de intenciones particulares y universales se repite en todos los intentos de Filosofía de la historia, desde el magno esbozo de Bossuet —para el que los proyectos humanos sirven, sin que el hombre lo sepa, a la Providencia divina— hasta la ambiciosa tesis de Marx, según la cual no es la conciencia la que determina al ser, sino que es el ser social y económico, con sus intereses, el que determina también a la conciencia; pasando por la filosofía de la Ilustración de un Turgot, para quien las pasiones humanas contribuyen sin querer al progreso de la razón; siguiendo por la filosofía crítica de Kant, para quien la acción humana libre realiza una intención anónima de la naturaleza; y extendiéndose hasta el idealismo de Schelling, quien admite una relación entre libertad y necesidad inconsciente, y el idealismo absoluto de Hegel, para quien la razón absoluta utiliza a los individuos finitos como agentes suyos.

Para una visión realista y trascendente de la historia —no hegeliana— también la historia está hecha, por una parte, por Dios y, por otra, por el hombre: la verdad de todo acontecimiento depende de la presencia implícita de la Providencia. La historia es a la vez una obra humana y divina. «Lo divino en la historia es la garantía del ser de ésta, de su resultado, es la seguridad contra la pérdida definitiva y la determinación de su sentido y de su constitución» [52].

Dos puntos importantes es preciso destacar para comprender esta presencia de lo divino en el devenir histórico. Primeramente, el hombre no se realiza sin el influjo divino. En segundo lugar, este influjo no debe ser explicado de manera necesaria, por la sencilla razón de que el hombre es razón y voluntad libre.

Precisamente el argumento de la «heterogénesis de los fines» puede interpretarse correctamente en el sentido de que expone la realidad y efectividad de la Providencia, la cual incide en el curso de las naciones no de manera extrínseca y esporádica, sino de modo interno y constante, configurando —*ex aequo* con la acción del hombre— el destino de los pueblos.

Esta actuación de la Providencia se hace por vías naturales, no milagrosas, a saber, las de la inteligencia y de la voluntad humanas. La eficiencia del hombre en la historia no es exclusiva, pero sí total e inmediata. El modo en que la Providencia actúa sobre el hombre es congruente con el modo de ser libre de éste, iluminando su mente y estimulando su voluntad. No se impone externamente con una obra aparte destinada a corregir desde fuera el hecho histórico, «sino que interviene en el corazón del hecho humano mismo, colaborando y haciendo de modo que, con sólo aquella presencia, trascienda su limitada finalidad» [53].

51. K. LÖWITH, «Verum et factum convertuntur», 90.
52. F. AMERIO, *Introduzione allo studio di G. B. Vico,* 525.
53. L. BELLOFIORE, *La dottrina della Provvidenza in G. B. Vico*, 35.

El acuerdo entre Providencia y libertad humana no es fácil de comprender. El hombre se esfuerza libremente en lograr sus fines; a su vez, estos fines son ordenados por la Providencia a fines más altos. El designio de la Providencia es «inmanente al acto del hombre, considerado en su *ejecución*; pero es trascendente en su *principio,* en cuanto expresión de una mente eterna e infinita» [54]. Para los inmanentistas, en cambio, ese designio es inmanente tanto en la ejecución como en el principio.

Desde estas premisas se entiende que la filosofía clásica afirmara que la «historia es contingente». Esto significa dos cosas: primero, que la historia habría podido no ser; segundo, que la historia podía ser. No hay necesidad absoluta en lo finito histórico: la existencia histórica es indeducible. Dios no está necesitado a crear.

Pero la historia es a la vez obra del hombre y obra de Dios. Obra del hombre libre que realiza su propio destino, y no movimiento de mecanismos ambientales, físicos. Pero obra también de Dios, aunque no es la historia interna de Dios: obra de quien pone en la existencia a todo lo finito, manteniéndolo en ella.

54. Ibíd., 29.

XIV.
El destino común

1. La «universalidad» de la historia

El segundo punto fundamental de la Filosofía de la historia, apuntado en el anterior capítulo, es el referente a la *índole universal* de la comunidad polarizada por el fin último de esa misma historia.

El mundo antiguo no vio una igualdad perfecta entre los hombres y, por tanto, un destino social *común* de la humanidad en el curso temporal. Alguien podría poner en duda la tesis de que los antiguos no conocieron la idea de una «sociedad universal» que formara la ciudad única de todo el género humano. Recordaría, por ejemplo, que los estoicos pensaron que el universo es uno y que su orden no depende de los hombres, siendo la adaptación del individuo a ese orden la primera regla de la sabiduría. Citaría a Marco Aurelio, quien decía: «el hombre es verdadero ciudadano de la urbe más elevada, en la cual las demás ciudades, por decirlo así, sólo son como casas» [1]. O a Séneca, quien confesaba que «teniendo gallardía de ánimo, no nos hemos encerrado en las murallas de una ciudad, antes hemos salido a relacionarnos con todo el orbe, juzgando por patria a todo el mundo (*in totius orbis commercium emisimus, patriamque nobis mundum professi sumus*), para dar con esto más ancho campo a la virtud» [2].

Pero habría que responder que estas expresiones estoicas no tienen propiamente un significado sociopolítico, sino más bien cosmológico o metafísico. El primero es un «orden de hombres»; el segundo, un «orden de cosas», regido por la *homonoia* o simpatía y armonía universales. La patria, la ciudad del sabio estoico es este universo como orden cósmico. Por eso lleva razón Étienne Gilson cuando afirma que el sabio estoico no es un cosmopolita social, sino metafísico: «Insertarse en un orden físico universal del que se aceptan las leyes y del que se

1. Marco Aurelio, *Pensamientos*, III, 11.
2. Séneca, *De tranquilitate animi,* cap. III, 9.

es solidario, posiblemente es hacer acto de sabiduría, pero no de ciudadanía. Los estoicos no parecen por tanto haber concebido el ideal de una sociedad universal coextensiva a nuestro planeta y capaz de unir la totalidad de los humanos» [3].

Hasta el cristianismo, el mundo antiguo careció de la idea de una sociedad humana universal. Y aunque monarcas como Alejandro o Augusto hubieran tenido la intención de dominar la tierra, su pretensión se limitaba a «lograr la unidad de todos en una sumisión común, no la unión en el acuerdo de todas las voluntades» [4]. Si los estoicos conciben el universo como la gran ciudad de todas las cosas, para San Agustín la sociedad universal sólo existe entre seres dotados de razón, no entre meras cosas: el universo es sólo el escenario «donde transcurre la historia de las sociedades» [5].

El contenido social —o comunitario— que aporta la concepción cristiana de la historia es el siguiente: la comunidad ontológica de esencia (igualdad esencial de todos los hombres, definida por la filosofía griega) se refuerza con la comunidad ontológica de sentido (polarización de la historia hacia un fin común trascendente) que gravita en todo el curso temporal del hombre.

El hombre antiguo carecía de una idea cabal de la igualdad y del destino común de los hombres. Le faltaba la función unificadora de un ideal común (universal) hacia el cual orientarse en el proceso histórico. Se inclinaba a subrayar lo peculiar o característico del propio pueblo, pero no prestaba atención suficiente al elemento común que podría conectar a todos los hombres. Sí fue esto destacado, en cambio, por el hebraísmo y el cristianismo.

Hay, empero, una diferencia notable entre el hebraísmo y el cristianismo en el modo de vivenciar en el tiempo esta comunidad de sentido. Para el hebraísmo, Dios es fiel a su pueblo único, el israelita. Para el cristiano la fidelidad de Dios se extiende a todos los hombres y no sólo al pueblo israelita. En el hebraísmo la historia queda confinada o limitada al pueblo de Israel, y con ello de algún modo se paraliza el sentido histórico, pues acaba cayendo en el exclusivismo nacionalista: la propia nación israelita es el sujeto de la historia universal. Así se pierde el sentido de solidaridad humana, de comunidad histórica universal. El hebreo, al confinar la historia, pone además su centro en el porvenir.

Fue San Agustín, en su *Ciudad de Dios,* el pensador cristiano que mejor explicó *la identidad de destino del género humano*. En primer lugar, indicó la doble intervención que hay en la historia: por un lado, Dios y, por otro, la libertad en gracia o en pecado. No hay, pues, historia sin Dios (que vence al pecado), pero tampoco sin libertad (o sea, sin gracia y sin pecado). En segundo lugar, sin embargo, *la historia no es un asunto privado o particular, sino asunto público y co-*

3. É. GILSON, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, 1965, 19-20.
4. Ibíd., 24.
5. Ibíd., 90.

mún, porque es el tejido de lo individual y lo social. El hombre individual, que puede tener dos amores (el de sí y el de Dios) se reabsorbe temáticamente en una de las dos sociedades que están regidas por dos amores también: «*civitas Dei*» y «*civitas terrena*». «Dos amores fundaron, pues, dos ciudades, a saber: el amor propio hasta el desprecio de Dios, la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí propio, la celestial. La primera se gloría en sí misma, y la segunda, en Dios, porque aquélla busca la gloria de los hombres y ésta tiene por máxima gloria a Dios»[6].

Si en el orden del amor a Dios, por una parte, y del amor a sí mismo, por otra, incluimos también a los dos tipos de ángeles (los buenos y los malos), por ello no obtenemos cuatro ciudades, dos de ángeles y dos de hombres, sino sólo dos: «*Fundada una en los buenos, otra en los malos*, no sólo en los ángeles, sino también en los hombres»[7].

La operatividad humana es ahora solidaria: nuestros actos se funden en el sentido común de las dos ciudades. No habría, pues, una sociedad universal única, sino dos que son universales, con fines últimos distintos: la tierra o el cielo.

Esto significa que la «*civitas Dei*» no es propiamente la Iglesia, sino una comunidad transempírica de orden ideal-místico, simbólico; tampoco la «*civitas terrena*» es el Estado, sino igualmente una comunidad de orden ideal-místico: «Damos a estos grupos místicamente el nombre de ciudades, que es decir sociedades de hombres. Una de ellas está predestinada a reinar eternamente con Dios, y la otra a sufrir un suplicio eterno con el diablo»[8].

La Ciudad de Dios es una sociedad invisible de los que son llevados por el amor de Dios y están unidos por el común amor de las cosas celestiales; por tanto, no sólo no es terrena —no comenzó en la tierra, sino en Dios—, ni tiene su fin en la tierra —pues pasa por Cristo y se constituye, tras el Juicio Final, en ciudad celeste—. La «civitas terrena» es tambien una sociedad invisible de los que son llevados por el amor de sí mismos y están unidos por el común amor de las cosas terrenas y por la común decisión de ponerse contra Dios, luchando incansablemente contra el bien; es terrena, pues comienza en la tierra (con Caín) y terminará en la tierra.

A la Ciudad de Dios pertenecen todos los predestinados por Dios, sean cristianos o no. A su vez, la Ciudad Terrena está formada por todos los que no se han de salvar, pertenezcan o no a la Iglesia.

No obstante, ambas ciudades muestran un carácter ambiguo, pues, aunque son básicamente realidades místicas, pueden aflorar como realidades históricas, fenoménicas. La «*civitas Dei*» se deja notar parcialmente en la Iglesia. La «*civitas terrena*» surge parcialmente en aquel Estado que se hace instrumento para perse-

6. AGUSTÍN DE HIPONA, *Civ. Dei*, XIV, 28.
7. Ibíd., XVII, 20, 2.
8. Ibíd., XI, 1.

guir o desbaratar la obra moral del cristianismo. Los componentes de la «civitas Dei», mientras están en la tierra, deben salvar la sociedad política humana de la corrupción, haciendo del Estado una morada habitable, sin vicios ni injusticias.

La Iglesia tiene un fin supramundano, pues busca en Dios la *pax aeterna*. El Estado, que es una realidad sociopolítica y no mística, tiene un fin intramundano, pues busca la *pax temporalis*, entendida como la concordia entre los hombres, el logro de leyes justas, de progreso cultural y de bienestar terreno; esta *pax temporalis* es de suyo buena. Pero desde la perspectiva cristiana la *pax temporalis* es un mero medio, el cual no ha de ser gozado como fin. Porque fin propiamente dicho es para el hombre solamente Dios. Establecer la paz terrestre en contra de la paz celeste es propio de la «*civitas terrena*».

De modo que *realidades históricas* son, hablando con propiedad, la Iglesia y el Estado. El *saeculum*, la historia, es mezcla de Ciudad de Dios y Ciudad Terrena: «mezcladas en el cuerpo y separadas en el corazón se encaminan a través de los siglos hasta el fin del mundo» [9].

En el Juicio se dará la separación de las dos ciudades, según el amor de los corazones. La Ciudad de Dios es peregrina; la Ciudad Terrena es, en cambio, fija y estable. La primera no tiene su final aquí abajo, y sí en cambio la segunda. Aquélla considera la historia como camino de paso, que no ofrece sosiego; ésta sitúa su morada en lo temporal terreno [10].

La tarea histórica del cristiano consiste en realizar en la tierra lo que ya se anuncia con seguridad: la plenitud de la justicia y del amor. En la tensión rectilínea que va del principio (creación) al fin (trascendente) la historia es vivida como un progreso y un desarrollo efectivo. Pero esta historia es vivida precisamente como una «*Heilgeschichte*», historia de salvación, la cual abarca y aglutina la *Historia universal* del mundo (la «*Weltgeschichte*»).

La explicación de la historia universal posibilitada por la religión revelada comprende «todos» los hombres *(universalidad humana)*. Esta doctrina de la historia es la que, a juicio de Dilthey, «constituye el centro de la metafísica medieval del espíritu» [11] y aporta la conexión de la historia a través del tiempo, aunque esta conexión sea comprendida de un modo teológico, no filosófico.

Con el cristianismo, pues, acontece la irradiación de la historia en un plano universal: no sólo el pueblo de Israel, sino la gentilidad entera, sin discriminación de razas ni de pueblos, entra en la historia abarcada por una comunidad de sentido. Es más, la espera de lo futuro se funda en la posesión de lo pasado: el centro no está en el porvenir, sino en un evento magnífico ya sucedido, a saber, la venida del Hijo de Dios. «Con el cristianismo —reconoce el agnóstico Dilthey— se traban las grandiosas ideas del reino de Dios, de la hermandad de los hombres y

9. ÍD., *In Ps.*, 136,1.
10. ÍD., *De Gen. ad litt.*, XI, 15,20
11. W. DILTHEY, *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, loc. cit., 99.

de su independencia, en sus ocasiones más altas, de todas las condiciones naturales de la existencia; esa conexión comienza su marcha triunfal. La realizó el orden social de la comunidad cristiana» [12]. «Y así nació, si lo tomamos en el sentido más alto, la conciencia histórica» [13].

En conclusión, para la concepción cristiana de la historia —a diferencia de la antigua griega y latina— la comunidad ontológica de esencia (igualdad esencial de todos los hombres) se refuerza con la comunidad ontológica de sentido (polarización de la historia por un fin común trascendente) que gravita en todo el curso temporal del hombre.

El griego decía tan sólo: todos los hombres son iguales en su constitución ontológica. El cristiano dice además: todos los hombres están también conectados vitalmente, existencialmente, formando una comunidad histórica, mediante una llamada a la salvación posibilitada por una redención dirigida a todos. Esta universalidad de sentido (identidad moral) hace que la historia sea *historia universal*. La universalidad de sentido (o de vocación) encierra, por una parte, la universalidad griega, entendida como igualdad en la forma de ser o esencia (todos los hombres son iguales en su naturaleza) y, por otra, la universalidad cristiana, entendida como comunidad en todas las formas de existir. Por eso el griego sólo señalaba en sus historias el carácter existencialmente extraño de los demás pueblos; acentuaba que hay seres ajenos, con lo cual no encontró la comunidad real entre los hombres de distintos pueblos; la igualdad ontológica no le daba todavía pie para aceptar una comunidad de sentido.

La historia es universal porque, por un lado, abarca la totalidad de los hombres en su comunidad ontológica esencial y, por otro, engloba la totalidad de los actos en una comunidad ontológica operativa histórica.

San Agustín ha hecho posible la noción de una historia universal, la idea de que los hombres, colectivamente tomados, desarrollan en el tiempo una única historia; aunque la explicación de esa historia universal sea esencialmente religiosa, lograda a la luz de la revelación. Pero nadie como él ha contribuido al nacimiento de lo que después se llamaría «filosofía de la historia». Quedaba sugerida —a pesar de que él hablase de dos sociedades entre las que se divide el género humano— la posibilidad de que todos los seres racionales se unieran en el mismo amor del bien perfecto. Pero de su propuesta se llegó a derivar incluso la noción de una sociedad temporal universal. Por dos caminos:

a) Por el camino de un *cristianismo* generalizado temporalmente: como ocurriría en el caso de la conversión de un Emperador que, poseyendo la fuerza legítimamente, pudiera reformar la ciudad temporal a imagen de la Ciudad de Dios. El César haría que lo temporal y terreno se convirtiera en medio y etapa hacia lo eterno. La Ciudad de Dios podría identificarse con la Iglesia cuya doctrina

12. Ibíd., 252.
13. Ibíd., 254.

es obedecida por el mismo Emperador. Por esta derivación discurrieron varias propuestas bajomedievales de una *sociedad política cristiana,* como la *Respublica fidelium* de Roger Bacon [14] y la *Monarchia* imperial de Dante [15].

b) Por el camino de la secularización de la *universalidad* misma, pero sin cristianismo. Aquella universalidad que San Agustín atribuía primeramente a la Ciudad de Dios vino a ser una pauta estructural que pudo transformarse en un ideal mundano tan pronto como se perdió el sentido de la fe que la sustentaba. Esta transformación implicaba la promulgación de un dogma único y la asignación a todos los hombres de un mismo bien terrestre. La historiología dialéctica del siglo XIX se debe en buena medida a esta transformación.

2. Historia secularizada y milenarismo

Hegel enseñó en sus *Lecciones de filosofía de la historia* que el sujeto de la historia es la razón absoluta entendida como espíritu que se despliega. Éste ha pasado internamente por tantas fases como épocas históricas puedan contarse. Pero la cuestión fáctica de esas épocas es lo de menos. Lo fundamental está en que dichas épocas históricas están estructuralmente en relación interna con las Personas de la Trinidad (Padre, Hijo y Espíritu Santo), bajo un principio dialéctico: tesis o inmediatez, antítesis o extrañamiento, síntesis o conciliación: «El reino del Padre es la masa sustancial e indivisa, en mero cambio, como el reinado de Saturno que devora a sus hijos. El reino del Hijo es la aparición de Dios, pero en relación solamente con la existencia temporal, apareciendo en ésta como algo extraño (*ein Fremdes*). El reino del Espíritu es la reconciliación (*Versöhnung*)»[16].

Hegel indica que las Personas divinas se hallarían ligadas formalmente a diversos períodos de la historia, en consonancia con la secularización que él propugna de la historia misma: la Edad Antigua sería el Reino del Padre, la Edad Media el Reino del Hijo y la Edad Moderna el Reino del Espíritu Santo. Una propuesta típicamente milenarista. ¿Qué es y de dónde arranca el milenarismo? Parcialmente ya ha sido respondida esta pregunta en un anterior capítulo.

San Agustín había establecido una teoría de la historia, en la cual el tiempo que discurre entre la venida de Cristo y el fin del mundo es una preparación para una meta trascendente, consumación de los tiempos. Podría pensarse que esa meta trascendente tiene que repercutir y aparecer de alguna manera en el curso histórico mismo. Y es lo que creyó el monje calabrés del siglo XII Joaquín de Fiore[17].

14. É. Gilson, *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, 98-137.
15. Ibíd., 138-187.
16. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, en *Hegel Sämtliche Werke*, ed. Glockner, 441-442.
17. Nace en Calabria (Sur de Italia) entre el 1130 y el 1135. Hijo de un notario, recibe una buena educación humanista. Viaja en peregrinación a Tierra Santa. Conoce a los anacoretas de la Te-

Joaquín logró muchos discípulos y prosélitos entre los frailes, los clérigos y los laicos; incluso personalidades de la Curia Romana y de la Corte Imperial le prestaron una atención peculiar. Su influjo comenzó a sentirse a partir de 1240; especialmente entre los monjes franciscanos. En concreto, el franciscano Gerardo de Borgo San Donnino escribió un *Liber Introductorius in Evangelium Aeternum* (1254), concebido para defender y divulgar las doctrinas de Joaquín. Fue este libro de Gerardo sobre el *Evangelium Aeternum* el que provocó la más enérgica intervención de la Iglesia contra la doctrina del calabrés[18].

Joaquín de Fiore establece tres épocas o estados de la humanidad; y les asigna una Teología y una Cronología.

	Primer estado	*Segundo estado*	*Tercer estado*
Teología			
Trinitaria	Padre	Hijo	Espíritu Santo
Testamentaria	Ley antigua	Nueva Ley	Evangelio eterno
Sacramental	Ley	Gracia	Gracia abundante
Social	Cónyuges	Clérigos	Monjes
Política	Esclavitud	Filiación	Libertad
Cronología			
Comienzo	Adán	Osías	San Benito
Inauguración	Moisés	Cristo	Joaquín de Fiore
Terminación	Cristo	1200	Fin del mundo

baida y queda atraído por su austera vida. Al volver a Italia, ingresa en el monasterio cisterciense de Sambucina, profesando en el de Corazzo. Hacia 1191 se retiró con un discípulo a un lugar cercano a Cosenza, para fundar un monasterio de particular observancia. La fundación tomó el nombre de San Juan de Fiore. Joaquín tuvo fama de santidad y gozó de algún prestigio entre los teólogos. Murió en el año 1202. El testamento que dejó escrito enumera sus obras, ordenando que todas ellas fueran sometidas al juicio de la Santa Sede. Esta condenó algunas de sus tesis, pero sin considerar a Joaquín como herético formal o de intención. Las obras capitales auténticas que se conocen —entre otras menores— son: la *Exposición sobre el Apocalipsis* o *Apocalipsis nova*, la *Concordia del Nuevo y Viejo Testamento* y el *Salterio de diez cuerdas*.

18. En verdad, debe llamarse «joaquinismo» a la doctrina que discípulos como Gerardo divulgaron del maestro. El Concilio de Letrán (1215) rechazó algunas tesis trinitarias del joaquinismo. En 1255 una comisión de cardenales, reunida en Anagni (ciudad del Lazio) condenó una serie de proposiciones del «Evangelio Eterno» de Gerardo y otro conjunto de tesis de Joaquín, reunidas por Denifle en el llamado Protocolo de Anagni. Y el Concilio de Arlés (1263) condenó toda la producción teológica de Joaquín, cerrando el paso a la arbitraria interpretación que, como la de Gerardo, se estaba llevando a cabo sobre tesis teológicas nucleares. Cfr. J. CRUZ CRUZ, «Lessing y los visionarios», *Philosophica*, 8 (1985), 185-206.

El método exegético —o interpretativo— que Joaquín utiliza en todos los ámbitos de la Teología denota una escasa preparación hermenéutica. Hace de las proposiciones que sólo expresan analogías metafóricas auténticas proposiciones con valor científico. O dicho de otro modo, hace de una proposición analógica una interpretación literal. Este método está guiado por los principios del paralelismo y del ejemplarismo.

En lo que atañe a los paralelismos o correspondencias (concordancias), Joaquín se fija en la enseñanza de San Pablo, quien había dicho que todo lo que sucedía a los hebreos en el desierto era tipo y figura de lo que aconteció después con la venida de Cristo. Tomando pie en esto, Joaquín concluía que si el Antiguo Testamento es figura del Nuevo, también el Nuevo Testamento es figura de «otro» Evangelio.

En lo referente al ejemplarismo, Joaquín supuso que así como la creación es obra de Dios, también la Trinidad ha debido dejar huella tanto en lo estático como en lo dinámico —en la historia— del ser creado. De este modo, cada Persona de la Trinidad podría tener su correspondencia con etapas históricas concretas.

Los contenidos teológicos de la distribución cronológica —por edades— se suceden en un orden de perfección creciente, conforme a una serie de leyes que, si bien no están formuladas por el mismo Joaquín, son fáciles de deducir de su doctrina:

Primera, *evolución espiritual*: la Revelación no se ha cerrado en el Nuevo Testamento, el cual será superado por la inteligencia espiritual de la Sagrada Escritura, bajo la acción del Espíritu Santo. Por esta ley se pone en tela de juicio la suficiencia de Jesucristo y el valor definitivo del Nuevo Testamento.

Segunda, *curso tripartito de la historia*: no hay dos partes del tiempo separadas por el acontecimiento de la Redención (como pensaba San Agustín: Ante Christum-Post Christum), sino tres.

Tercera, *inmanencia temporal del Reino*: aunque el Reino sea un fin metahistórico, se adelanta y encarna en la intrahistoria, apareciendo en la tercera etapa.

Cuarta, *polarización sociológica de la historia*: la inmanencia del Reino, estado perfecto, acontece en torno a unos hombres privilegiados (los monjes contemplativos, frente a los clérigos activos) que marcan el sentido del curso histórico.

Como puede apreciarse, el primer estado está regido por el Viejo Testamento; el segundo, por el Nuevo Testamento; y el tercero, por el Evangelio Eterno. Joaquín saca esta última expresión del Apocalipsis (XIV, 6), donde se lee: «Vi otro ángel que volaba por medio del cielo y tenía un *evangelio eterno*, para pregonarlo a los moradores de la tierra». El Evangelio del Nuevo Testamento sería rebasado por el Evangelio Eterno. Pero este último no habría de ser un libro

más, sino la interpretación espiritual del Evangelio escrito. El Evangelio Eterno es un Evangelio espiritual. Y éste no es otra cosa que el «cumplimiento del don del Espíritu Santo sobre el pueblo cristiano». Dicho Evangelio, dice Joaquín, «es aquél que procede del Evangelio de Cristo: *la letra mata, el espíritu vivifica*. Por eso la misma Verdad ha dicho: *Cuando venga aquel espíritu de verdad, os enseñará toda verdad*».

Su discípulo, Gerardo de Borgo San Donnino, en el *Libro Introductorio al Evangelio Eterno* (obra condenada y hoy perdida), llegó a enseñar —según se desprende del acta de condenación, por la comisión cardenalicia de Anagni en 1255— que el sacerdote del Evangelio Eterno es Joaquín, al igual que Cristo lo fue del Nuevo Testamento. El Espíritu Santo se ha retirado desde el año 1200 de los dos anteriores Testamentos, los cuales habrán de ser reemplazados por el Evangelio Eterno. Esto significa que el Evangelio de Cristo no es el Evangelio del Reino de Dios y, por tanto, no podría edificar la verdadera Iglesia Espiritual.

Santo Tomás examinó esta postura joaquinista y recuerda que ya el Montanismo y los Maniqueos afirmaban algo similar, a saber, que la promesa del Señor sobre el Espíritu Santo no se cumplió perfectamente en los apóstoles. Y dice: «Sólo por la glorificación del Señor mediante la Resurrección y la Ascensión fue dado el Espíritu Santo. Y Éste enseñó a los apóstoles toda verdad necesaria para la salvación, sea de las cosas que hay que creer, sea de las que hay que practicar; pero no les enseñó nada de los sucesos futuros»[19]. ¿Por qué? Porque el contenido de la verdad futura no es necesario para la salvación. Y con la misma contundencia se mostraba San Buenaventura[20]. La historia corre en torno a Cristo.

¿Cómo será la Iglesia de la tercera edad, según el joaquinismo? Humilde y pobre, apoyada sobre el quicio de la vida de los monjes. Esta tesis se acompaña de una crítica a la Iglesia presente, la del segundo estado, la cual es tachada de institución prostituida al poder temporal. Así las cosas, el joaquinismo se convierte en un movimiento político anti-imperial y anti-papal. El político más significativo y popular sobre el que influyó el movimiento profético franciscano fue sin duda Cola di Rienzo (1313-1354), quien como «candidato del Espíritu Santo» intentó establecer en Roma (1347) una República de la última edad.

El milenarismo joaquinista se introduce, pues, en la sociedad política afirmando que en la última edad se dará la instauración del reino de Dios dentro de la Iglesia temporal. La esperanza cristiana, fijada antes por San Agustín en un fin metahistórico, se temporaliza en un fin intrahistórico, en una consumación del tiempo que espiritualiza a toda la Iglesia y permite la comprensión perfecta de la verdad. De esta manera la misión apostólica de la Iglesia se reabsorbe y confunde en la lucha por una sociedad política más perfecta. El encaminamien-

19. Tomás de Aquino, *S. Th.*, III q. 106 a. 4.
20. *Hexaemeron*, coll. 16, 2.

to del hombre hacia su fin no es ya, como en San Agustín, de índole mística, sino social, asequible en el futuro horizontal de la historia.

El planteamiento del joaquinismo ha dejado una herencia importante dentro de la filosofía de la historia.

Primero, ha creado el símbolo de la *tercera fase*, o sea, la época de plenitud histórica, de perfección social. La historia humana que se prolonga después de Cristo vendría a ser insatisfactoria y vacía: la verdadera historia que cura el tiempo y lo perfecciona está todavía por venir sobre la tierra. «El anuncio del tiempo del Espíritu, que se expresa claramente por vez primera en la obra de Joaquín, se prolonga hasta nuestros días caracterizando muchas doctrinas, muchas aspiraciones, muchos movimientos cuya fuente principal es precisamente esta obra [...]. En la larga secuencia de sus metamorfosis, acabará siendo irreconocible. Terminará incluso cambiándose en su contrario, justo cuando aquello que el abad de Fiore concebía como obra del Espíritu fue considerado como algo que debía venir por medio de las energías inmanentes al mundo o como algo que debía ser efectuado por la sola acción del hombre»[21]. Es el milenarismo o escatologismo intrahistórico, la fundación del «mundo mejor». Sus ecos se hallan, por ejemplo, en Lessing y Hegel. Pero también en Comte, quien interpreta la historia como una sucesión de tres fases: la teológica, la metafísica y la científica. O en Marx, quien indica una fase del comunismo primitivo, otra de sociedad de clases y otra de comunismo final.

Segundo, ha suscitado la idea de un *progreso universal* y necesario hacia esa fase intrahistórica. Se opone así a toda forma de pesimismo.

Tercero, ha instituido la figura del *precursor*, del profeta de salvación, del caudillo de la tercera edad. (San Benito era para Joaquín el «dux» de la nueva edad).

Cuarto, ha introducido la idea de que por el propio impulso de la historia quedarán transformados los hombres, los cuales vivirán una *fraternidad universal* sin necesidad de autoridad institucional. La transformación y desaparición del Estado en una fase de plenitud, propugnada por Marx, tiene en el joaquinismo su más claro antecedente.

En el joaquinismo confluyen la utopía monástica y el milenarismo escatológico. Por eso el ilustrado Lessing escribió de los joaquinistas: «Sí, llegará ciertamente el tiempo de la plenitud, cuando el hombre, completamente identificado su entendimiento con la idea de un futuro siempre mejor, no considere ya necesario tomar de prestado este futuro y se mueva por sus propias acciones [...]. Llegará ciertamente el tiempo de un Nuevo Evangelio Eterno (*neuen ewigen Evangeliums*), que ya fue prometido en los libros elementales de la Nueva

21. HENRI DE LUBAC, *La postérité spirituelle de Joachim de Fiore. I. De Joachim à Schelling*, París, P. Lethielleux, 1978, 66-67.

Alianza. Incluso ciertos visionarios (*Schwärmer*) de los siglos XIII y XIV habían ya sido iluminados por un rayo de este Nuevo Evangelio Eterno; y sólo se equivocaron en anunciar como algo próximo su advenimiento»[22]. Lessing se volvió al intento de Joaquín de Fiore para indicar que éste se había equivocado solamente en una cosa: en acelerar demasiado la venida de la tercera edad. Por esto —por la forma, no por el contenido— los joaquinistas eran visionarios. La historia tiene su propio ritmo, su paso medido.

Por eso también el paso del Espíritu —símbolo de la tercera fase— fue para Hegel el paso hacia la libertad. A la forma de cada una de las fases llamó Hegel «Volkgeist», espíritu del pueblo; el cual es propiamente la estructura cerrada de aspectos religiosos, morales, artísticos, filosóficos, utilitarios, etc., que en un momento de la historia vertebran a un pueblo. Sin embargo, los «espíritus de los pueblos» sólo son momentos del espíritu universal único: son mediaciones de éste consigo mismo. La historia es el recorrido de los distintos *Volkgeisten*.

3. De lo privado a lo público

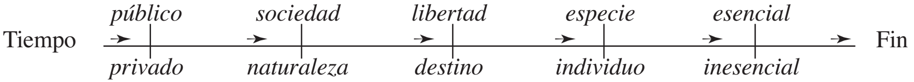
Al señalar un fin universal a la evolución del género humano, las modernas filosofías (dialécticas) de la historia destacan también una serie de tendencias implicadas a su parecer en el curso histórico. Tales tendencias se articulan en torno a la tensión existente entre *lo privado y lo público,* formando binomios referidos, por ejemplo, a la relación entre lo natural y lo social, entre el destino y la libertad, entre el individuo y la especie, entre lo humano enajenado y lo humano esencial[23].

Estos binomios son otras tantas claves de la interpretación dialéctica de la historia. Mas a pesar de los diferentes enfoques y de las distintas épocas en que han surgido los conceptos historiológicos existe una sorprendente correlación estructural, de un lado, entre *privado,* naturaleza, destino e individuo; de otro, entre *público,* sociedad, libertad y especie. Por una parte, lo inesencial o preparatorio del proceso histórico; por otra, el logro esencial de la historia y del hombre. Marx, por ejemplo, propone el hallazgo esencial del hombre en una sociedad no enajenada.

También, según Hegel, la libertad se consigue a través de la mediación y superación de la naturaleza; y construye esa mediación teniendo en cuenta los plan-

22. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, § 85-90.

23. Teniendo en cuenta que tales tendencias se insertan en el tiempo histórico polarizado por un fin, podrían ser representadas en el siguiendo gráfico:



teamientos que sobre la salida del estado natural habían hecho sus contemporáneos, por lo que es imprescindible referirnos a éstos.

a) *La salida del estado natural*

El sentido del curso histórico —del movimiento progrediente de la libertad en el tiempo— no se sustrae a la interpretación que del *primitivo* «ámbito natural» tienen los pensadores que sobre ello reflexionan. Esta reflexión sobre el aspecto natural del individuo y de las formaciones básicas en que vive fue una preocupación de los ilustrados, románticos e idealistas.

La salida del «estado natural» es considerada por la mayor parte de los filósofos modernos como el comienzo mismo de la historia. Pero esta salida es interpretada entre los modernos de tantas maneras como modos hay de concebir dicho estado.

El nominalismo que se extiende entre los empiristas y racionalistas del siglo XVIII, permitía vaciar el mundo de esencias objetivas, de realidades sustanciales firmes. La inteligencia quedaba enclaustrada, impedida para un verdadero conocimiento de la naturaleza humana. Surgió entonces el *voluntarismo*, para el cual las cosas sólo tienen la consistencia que les otorga el individuo al imponerles sus nombres arbitrariamente. Ya no hay exigencias objetivas que obliguen a un trato uniforme y respetuoso con lo real. La libertad humana no estará engarzada a las exigencias naturales finalizadas, no será un medio para el fin del hombre, sino un fin en sí, un valor absoluto sin reglas extrínsecas. Para muchos modernos el estado natural o primitivo del hombre es el de la más suelta libertad; y cualquier lazo sobreañadido (como el social) ha de verse como una penosa construcción convencional; el hombre se considera ligado en la medida en que quiere: lo social nace de un contrato. Cualquier derecho objetivo será, paradójicamente, subjetivo, nacido de la voluntad individual.

El «estado natural» es puesto entonces en una abstracción, en una hipótesis, o colocado en un momento histórico primitivo; cada autor lo dibujará según su óptica subjetiva: unas veces como proyección de un pesimismo antropológico (el hombre malo por naturaleza de Hobbes); otras, como acentuación de un optimismo sentimental (como el buen salvaje de Rousseau), etc. En primer término se pone la contraposición del «estado natural» al «estado social» y la posible superación del hiato que existe entre uno y otro. De cualquier modo, el estado natural es imaginado por cada autor de modo distinto.

En sus respectivas filosofías de la historia, pensadores como Rousseau, Kant, Fichte, Hegel y Marx encarnan diferentes modelos de planteamiento sobre los supuestos antropológico-políticos del proceso temporal del hombre.

Tomemos como punto de referencia la época anterior a Kant (finales del siglo XVIII), durante la cual el estado natural se concebía de dos maneras:

1. Bien como una situación «presocial» o conjunto de condiciones de vida que los hombres llevan antes de entrar en sociedad (por ej., Rousseau).

2. Bien como una situación «preestatal» o conjunto de condiciones de vida que los hombres tienen ya en sociedad antes de configurarse como súbditos de una autoridad estatal (por ej., Locke). En este sentido lo toma Kant: estado natural es estado social preestatal.

El paso del estado natural «presocial» al estado «social» sería posible mediante un «pacto social» que, por su forma, incluyese dos momentos estructurales: un pacto de *unión* (o contrato social), por el que los hombres que están aislados se unen para vivir socialmente, y un pacto de *sujeción* (contrato político), en virtud del cual los hombres que ya viven unidos en sociedad se comprometen a vincularse bajo un poder soberano.

El paso del estado «preestatal» al estado estatal se da también mediante un pacto, que, por su forma, incluye ya solamente uno de los elementos aludidos: el pacto de *sujeción*. En la época anterior a Kant se consideraba que este pacto de sujeción podía ser hecho o bien por los mismos que hicieron el pacto de unión (y así lo entendieron Hobbes y Rousseau), o bien por los ciudadanos, por una parte, y el soberano, por otra (y así lo consideraron Pufendorf y Locke).

Pero si, por la forma, era posible el pacto de unión y de sujeción, por el contenido (o sea, por la materia sometida a pacto, que es o bien la «titularidad» de los derechos, o bien el «ejercicio» de tales derechos), puede ser pacto de *alienación* y pacto de *delegación*.

En el primero, los individuos transfieren a otro la titularidad de los derechos que poseían en estado de naturaleza. Este otro puede ser o bien un «soberano» —en cuyo caso surgiría el «estado absoluto» de Hobbes, donde el pacto de unión se aniquila en el pacto de sujeción y el soberano queda ajeno al pacto—, o bien el «pueblo» mismo, en cuyo caso se logra el «estado democrático», propio del enfoque de Rousseau, donde el paso a la sociedad civil comporta la pérdida de todos los derechos naturales, quedando el ciudadano con los derechos que la colectividad le otorga.

En cambio, el «pacto de delegación» sólo implica que los ciudadanos cedan al soberano el mero ejercicio de los derechos naturales, pero no la titularidad de éstos; y ni siquiera todos los derechos naturales serían delegables, sino sólo algunos. Estaríamos ahora ante el «estado liberal», propugnado por Locke, también propuesto parcialmente por Kant. Los derechos que, a juicio de Locke, no han de ser delegados son: el de la vida, el de la libertad y el de la propiedad. Sólo se delega el derecho de la defensa y el de la justicia.

Todos los autores mencionados coinciden en establecer entre dos fases, la inicial (el estado natural) y la terminal de dicho proceso, una separación. En realidad, hay varias maneras de entender las fases inicial y terminal. Por ejemplo, la fase inicial podría definirse como un estado de agresividad, de maldad belicosa (M) o como un estado de pacífica convivencia y bondad natural (B). A su vez, la fase final podría ser un estado orgánicamente cerrado, autosuficiente, sin necesi-

dad de perfeccionamiento ulterior (O); o también podría ser un estado constituido inorgánicamente, abierto a un permanente tanteo de probabilidades hacia la mejor convivencia (I). De la combinación de las posibilidades que se presentan en estas dos fases, suponiendo un momento de separación (S) donde las fuerzas se reorientan, resultan estos cuatro modelos:

1.º MSI: de la agresividad se pasa a un estado itinerante, nunca acabado, expuesto al conflicto interior de la naturaleza.

2.º BSI: de la natural bondad del hombre se pasa a un orden social asintóticamente perfecto, pero externamente amenazado por el posible extravío de la razón.

3.º MSO: de la violencia y discordia pasa la humanidad a un estado cerrado, perfectamente armónico y pacífico.

4.º BSO: de la bondad natural del hombre se llega a un orden social cerrado y perfecto, que supera la perversión del momento S.

En la Edad Moderna, el esquema MSI es asumido por Espinoza: el estado natural es malo, de guerra entre los individuos. Pero el pacto que da lugar a la sociedad armónica no aliena los derechos naturales; simplemente delega en el soberano el ejercicio de tales derechos para procurar en los singulares la utilidad de la acción estatal. La legitimidad del Estado se supedita así a la utilidad que reporta.

En el esquema BSI puede incluirse a Locke: el estado natural es una asociación pacífica de hombres que viven bajo la ley natural; sólo adolece de cierta inseguridad, la cual es remediada por el pacto social que genera el Estado, un Estado que se legitima por la utilidad que reporta a los ciudadanos. Hay tres derechos inalienables: la vida, la libertad y la propiedad (esfera de la *privacy*); y hay otros que pueden ser delegados por pactos: la defensa y la justicia. Este esquema influyó en algunos puntos de Kant.

El esquema MSO es el adoptado por Hobbes, y a él se inclinaría también parcialmente Kant.

En cambio, Rousseau adopta el esquema BSO; y éste es el que seguirían Fichte, Hegel y Marx. En la interpretación de la Teleología Histórica ha tenido más adeptos el esquema de Rousseau y ha influido notablemente en Kant y el Idealismo. Dicho esquema, en su modo extremo, realiza, por una parte, un rechazo absoluto de lo existente en el estado S, y, por otra, una entrega incondicionada a lo propuesto en el estado O. Liberación es aquí salida total del estado S malo, mediante una agresión a sus órdenes, instituciones e ideales. La entrega a la configuración del estado O es también total y, para algunos autores, justifica por su bondad todos los medios, incluidos los destructivos y opresores, para llegar cuanto antes al estado final. De ahí que el defensor de un esquema como el MSI pensara que el propuesto por Rousseau es una caída en la violencia y en la agresividad: el promotor del esquema BSO sería un iluso o un engañado. A su vez, éste trataría los esquemas BSI y MSI como modelos de un movimiento acomodaticio y sin empuje.

De hecho, el esquema BSO es tan antiguo como la historia del pensamiento. Su mejor exponente fue Platón, del que Rousseau podría considerarse aquí como discípulo. En efecto, tanto en el *Político*[24] como en la *República*[25] traza Platón una secuencia histórica que comienza en la «edad de oro» —idílica, buena y sencilla—, pasa por un período de decadencia, perversión y deterioro, hasta llegar al momento de la ciudad arquetípica, la República ideal, que imita la bondad del mundo inteligible, la cual supera incluso la bondad de los comienzos. Los estoicos y los epicúreos dejaron intacto este cuadro evolutivo. Tanto unos como otros estaban convencidos de que la segunda fase es la del egoísmo y la ambición, del artificio social contrario a la naturaleza. A su vez, la tercera fase es instaurada por los sabios, por los hombres cultos. La segunda fase es la de prevaricación total (en esto coincidirán también Fichte y Marx); la tercera fase es la de recuperación y salvación.

Así, pues, el concepto que complica la comprensión de la universalidad del curso histórico se encuentra en la expresión —del iusnaturalismo moderno— de «estado natural» como opuesto al «estado social o civil». En el derecho natural antiguo (desde Aristóteles a Tomás de Aquino), el «estado natural» del hombre era *social*, pues incluía relaciones jerárquicas de mando y obediencia. El estado natural no se oponía al estado civil, sino al estado sobrenatural. Pero en la formulación moderna del derecho natural frecuentemente el «estado natural» no está jerarquizado, careciendo de relaciones de mando y obediencia. Podría ser el «bellum omnium contra omnes» de Hobbes o la agrupación asocial del buen salvaje de Rousseau. Lo contrapuesto a ese desordenado «estado natural» es el «estado social o civil», un concepto político de orden convencional, no natural.

b) *Particularidad natural y universalidad racional*

La primera etapa en que, según Hegel, se dibuja el «estado natural» del hombre acontece tan pronto como el espíritu humano se despega incoativamente de la naturaleza animal para tomar conciencia de sí mismo; pero de modo que ésta no se despierta totalmente; por lo que el espíritu sólo existe aquí de forma virtual o potencial[26].

24. Cfr. PLATÓN, *Político,* 269-274.
25. Cfr. ÍD., *República,* Libro II.
26. Conviene advertir que, para Hegel, la plena conciencia del espíritu se muestra como un estado desgarrado, lleno de escisiones o contradicciones: la razón se opone a la sensibilidad; la libertad, con su infinitud virtual de aspiraciones, se opone a las tendencias sensibles, circunscritas a estrechos límites, individuales y egoístas. Lo infinito y lo finito se contraponen así en la conciencia; una conciencia desventurada o desgraciada que, de un lado, siente deseos limitados y contingentes, mas, de otro lado, se encuentra lanzada a un nivel superior, a lo universal. Pues bien, el «estado natural» del hombre es aquél en que el sujeto no conoce todavía las escisiones y vive de un modo sereno o placentero, pero inconsciente, con todo lo que existe.

En su *Philosophie der Religion* Hegel recuerda, por una parte, la situación paradisíaca del hombre Adán antes del pecado original, descrita por algunos teólogos; por otra, la vida del buen salvaje alejado de la sociedad, construida por los filósofos. La primera situación es una representación imaginativa y metafórica, hecha con el lenguaje religioso; la segunda, es un concepto abstracto, propio del lenguaje filosófico: para los dos lenguajes, que coinciden en un mismo objeto, la situación del estado natural es privilegiada u óptima. Sólo que Hegel no está totalmente de acuerdo ni con unos ni con otros. Desde un punto de vista gnoseológico, los teólogos y los filósofos opinaron que el hombre natural (llamado Adán) estaba dotado de una ciencia infusa, en virtud de la cual dominaba todo arte y toda ciencia[27]; de modo que tanto la religión como la ciencia posteriores serían corruptelas de ese estado intuitivo, desde el cual serían conocidos en profundidad el universo entero y Dios como su principio. El conocimiento humano, en una situación de lucidez sonambúlica, inconsciente, lejos todavía de la reflexión estricta, «proyectaría sus miradas hasta el corazón de las realidades, conociendo exactamente sus cualidades específicas», por encima de sus mezquinas condiciones fenoménicas. Por eso parece tal estado muy superior al normal. Asimismo, desde un punto de vista moral, teólogos y filósofos sostuvieron que el estado natural es una situación de inocencia o de suprema perfección moral[28].

Tanto la explicación teológica como la proposición filosófica son asumidas y corregidas por Hegel dialécticamente. En el estado natural, el hombre está fundido con el universo, sin haber tomado todavía distancia crítica para discernir lo que le separa de él: espíritu y naturaleza forman así una unidad serena y placentera. Pero esta simbiosis no permite comprender lo que el espíritu es internamente, a saber: poder de oponerse a todo lo dado y capacidad de trascenderse a sí mismo. «Formalmente la esencia del espíritu es la libertad, la absoluta negatividad del concepto como identidad consigo mismo»[29].

El espíritu se presenta inadecuadamente en el «estado natural», el cual viene a ser para él una etapa necesaria, pero insuficiente, de su desarrollo. Se trata de una etapa similar a la primera infancia que se vive en comunión armónica con el mundo. Pero en ella el espíritu no acaba de despertarse a la reflexión, ni de conocer el verdadero «corazón de las realidades», constituido no por los rasgos particulares o individuales, sino por la esencia, el concepto universal, la idea. Para conocer la esencia tiene el espíritu que haber tomado distancia crítica ante los datos inmediatos, reflexivamente. Asimismo, el pretendido «estado de inocencia» moral se aproxima bastante a la inocencia de la planta o del niño recién nacido. Pues una planta no es infiel a su naturaleza y es como debe ser. Éste es un estado de inocencia en el que lo universal no se distingue de lo individual.

27. Cfr. G.W.F. HEGEL, *Philos. Relig.* (ed. Glockner, 15), 269-278.
28. Ibíd. (ed. Glockner, 16), 257-307.
29. ÍD., *Enzyklopädie*, § 382; § 387.

Tampoco en el estado de inconsciencia primera se hacen valoraciones morales ni existe significación moral alguna acerca del bien y del mal. «Inocente equivale a ser sin voluntad, sin ser por tanto ni malo ni bueno»: «*Unschuld heisst willenlos sein, ohne böse und eben damit ohne gut zu sein*» [30].

Desde una perspectiva de filosofía especulativa acabada —donde se contempla el mal moral como la oposición de lo individual a lo universal—, el estado natural puede ser considerado como malo, pues el hecho de que el espíritu se encuentre englutido empíricamente y de modo tan profundo en la naturaleza impide la afirmación universal de la libertad como negatividad, como oposición a la naturaleza, o sea, como afirmación suprema de reflexiva conciencia de sí. Ciertamente el hombre utiliza en ese estado una inteligencia y un querer, pero éstos son todavía incualificados, orientados empíricamente a satisfacer tendencias particulares, aisladas, individuales, ajenas a los requerimientos de la universalidad del espíritu. Y así como la no-verdad reside en el aislamiento y en la particularidad, la no-bondad estriba en esa individualización: la maldad es la individualización que se separa del universal, de lo racional, de las leyes determinadas del espíritu. Mas la oposición que hay en ese estado entre lo individual y lo universal no está «mediada» por la reflexión: se trata de una oposición inmediata, empírica, contingente, surgida al filo de la dependencia en la que el hombre se encuentra respecto de sus deseos egoístas.

El estado de inocencia es una condición bestial, un estado donde reinan los apetitos y la barbarie. Elevar ese estado, como hicieron los predicadores del buen salvaje, a norma o modelo de conducta es caer en una ilusión o en un equívoco. «El hombre *tiene que* salir de ese estado de inocencia y pecar»: es su destino y su necesidad: *«Der Mensch müsse aus dem Zustand der Unschuld herausgehen und schüldig werden»* [31].

Incluso para Kant el «estado natural» era una situación en la que el hombre se encuentra al comenzar a despegarse de la animalidad; aunque ya no es animal, todavía es aquí imperfectamente hombre. Kant reconoce que en el relato bíblico el hombre posee marcha erecta, lenguaje y capacidad conceptual o pensante. Aunque, por otra parte, el regiomontano estima que la facultad que aquí guía básicamente al hombre es el instinto de orientarse sobre la utilidad o nocividad de las cosas que le rodean. En tal estado el hombre carece de una «moralidad positiva»; y —como dice en *El comienzo presumible de la historia de la humanidad*— su inocencia es primitiva o infantil, vivida en una ociosidad tranquila y en una paz sin agobio. Cuando la razón se despierta acontece la eclosión de necesidades artificiales, la representación del carácter aleatorio del futuro y la conciencia de la superioridad del hombre sobre el animal. Este *despertar de la razón* es lo que constituye la «caída», el *pecado original*.

30. Íd., *Philos. Relig.* (ed. Glockner, 16), 260.
31. Ibíd. (ed. Glockner, 15), 284, 285, 288.

Así, lo que la religión describe como «pecado original», «caída del estado natural», no es propiamente para el filósofo una decadencia, sino un progreso. No estamos ante un acontecimiento contingente que podría no haberse producido y del que, al tener lugar, los demás hombres reciben sus consecuencias como una herencia empírica. «La caída no es algo contingente; es la historia eterna del espíritu [...], el mito eterno del hombre, por el cual se hace hombre»[32]. Por tanto, Adán no sería propiamente un hombre dotado de existencia histórica personal, sino lo esencial de la humanidad forzada a salir progresivamente de la naturaleza[33].

Probar el árbol del conocimiento significa salir de la ignorancia, entrar en la reflexión, culminarse como espíritu en la dialéctica del bien y del mal: no hay madurez de hombre sin el paso por la contradicción y el pecado. El mal surge con la conciencia. Obrar plenamente como hombre significa obrar reflexivamente, tomando los dos términos en que una reflexión acontece: conocer las propias tendencias naturales egoístas y conocer el contenido racional o universal del querer, sometiendo la condición empírica y contigente al contenido universal. El conocimiento del bien y del mal, la «caída originaria», es esta misma reflexión. Solamente de la conciencia resulta la separación del yo. La caída es el conocimiento que en buena hora suprime la unidad natural. Y no es que por la reflexión aparezca el mal, sino que *la reflexión o el conocimiento mismo es el mal*. Pero el paso del «estado natural» al «estado de pecado» no es una decadencia o un proceso de deterioro, sino un *progreso*.

4. Unidad de lo histórico y Unidad de lo natural

a) *Aspectos cultural y ontológico del «estado natural»*

Ya a través del derecho romano se transmitieron dos conceptos distintos de «estado natural»: el de la línea aristotélica y el de la línea estoica. En el primero se acentúa el carácter existencial o fáctico; en el segundo, la índole ideal.

Así, para los aristotélicos el estado natural coincidía con la realidad concreta y existencial de la esencia humana, la cual incluía entonces no sólo la dimensión antropológico-metafísica (las facultades racionales de entender y querer, junto con la propiedad necesaria de estar socialmente relacionado), sino la inflexión circunstancial o cultural en que surgía (incluyendo también la situación de esclavitud, la distribución de la riqueza según un concepto unilateral de propiedad privada, y la consecuencia fáctica de las desigualdades sociales): se trataba de un «estado natural *fáctico*».

Mas los estoicos columbraban el estado natural como una estructura ideal, situada en un momento histórico primitivo, ajena a las circunstancias sociales

32. Íd., *Philos. Gesch.* (ed. Glockner, 11), 413.
33. Cfr. Íd., *Enzyklopädie*, § 284.

que en cada instante posterior pudieran acompañarla: ese «estado natural *ideal»* habría florecido plenamente en una edad de oro exenta de esclavitud y desigualdad social; se trataba de un ideal moral, idéntico para todos los hombres.

Con el cristianismo aparece un factor conceptual, el pecado original, que reclamaba una reinterpretación del estado natural. Antes del pecado original, el hombre observaba inmediatamente las leyes del estado natural, cuyo ideal de vida —según comenzó a interpretarse en círculos cristianos— incluía la comunidad de bienes. Las exigencias de dicho estado —creadas por Dios y conservadas en las estructuras mismas de la razón humana— quedaron oscurecidas por el pecado original y fueron finalmente restauradas en su integridad por Cristo. Para muchos pensadores cristianos, el nuevo estado cristiano incluía así dos elementos: uno, el estado primitivo completo; otro, su restauración sobrenatural. Graciano (siglo XII) llegaría a decir que «el derecho de la naturaleza es el que está contenido en el Evangelio»[34]. Así, por ejemplo, el consejo evangélico de pobreza quedaba elevado a una norma natural de comunidad de bienes. El mismo Graciano estableció una distinción entre el estado natural primitivo y el estado de pecado en términos que recuerdan a los que posteriormente usara Rousseau: «Por derecho natural todas las cosas eran comunes a todos; la perversión y la iniquidad humana trajeron la división y el reparto»[35]. Todo sería común por derecho natural. Se colocaba entonces como exigencia universal algo que bien podría ser únicamente una manifestación circunstancial e histórica. A sólo un paso lógico estaba el comunismo efectivo o el colectivismo como fórmula política.

Santo Tomás realizó el notable esfuerzo de recuperar la pura dimensión metafísica de la naturaleza humana, viniendo a decir que el «estado natural» no es una situación cultural o histórica —ni pasada ni actual—, sino una firme condición ontológica que encierra una serie de exigencias permanentes para los hombres de todos los tiempos. Supera el «estado natural fáctico» de la línea aristotélica e inserta algunos aspectos esenciales del «estado natural ideal» en la concreción estructural del hombre. Asimismo distingue en él dos capas o niveles ontológicos: uno genérico, que atañe a las dimensiones que el hombre posee de animalidad; y otro específico, definido por la racionalidad. El primer nivel ontológico está integrado por una serie de tendencias, compartidas con todos los animales, referentes a la unión entre sexos, a la procreación y a la educación de los hijos; y si bien los animales realizan ciegamente estas tendencias, el hombre, en cambio, las comprende, las mide, las precisa y especifica, pero no las crea: siempre las supone. El segundo nivel ontológico encierra una serie de tendencias que riman con la índole abierta de la razón, como las que inscriben al hombre en la vida social mediante el uso de la inteligencia espiritual; y en estas últimas se recogen las referentes a la apropiación de bienes. Por otra parte, el «estado de pecado» no corrompe la condición de «estado natural»: la naturaleza no está esencialmente degenerada.

34. GRACIANO, *Decret*., *dist*. I, 1.
35. Ibíd.

La Reforma protestante entendió el «estado natural» del relato bíblico como una situación de integridad natural y sobrenatural; el «estado de pecado», en el que se pierde la gracia sobrenatural, hace perder también la capacidad del hombre para realizar actos moralmente valiosos desde un punto de vista natural: la herida del pecado vicia radicalmente la naturaleza. Ni siquiera los merecimientos de Cristo la reestructuran o mejoran internamente. A juicio de Lutero, las exigencias que dimanan de un «estado natural» están en contradicción con las de la «naturaleza redimida» y con la ley de Cristo. La invocación de un derecho natural sería completamente profana, secularizada, anticristiana.

Esta contextualización teológica del «estado natural» dejaba el terreno abonado para una contrarréplica filosófica que hiciera de la afirmación de un estado natural el equivalente a su vez de una afirmación absoluta de la razón humana y, con ello, de negación de Dios: el hombre sería por naturaleza el centro autónomo del mundo. Paulatinamente el estado natural, suelto de una finalidad impuesta o introducida por un creador, sería configurado de distintas formas, como las de Rousseau, Kant o Hegel.

b) *Sociedad y trabajo en el estado natural*

Lo más sorprendente de la dialéctica que Hegel hereda del modelo BSO estriba en la extrema oposición que, con Rousseau, establece entre los estados de naturaleza y de sociedad.

¿Era necesario, para alcanzar el resultado de la síntesis, someterlos a tan violenta oposición? Para contestar a esta pregunta indagaremos si es posible pensar un estado de naturaleza en que el individuo exista históricamente, de modo que, por una parte, tenga necesidad del trabajo industrioso para vivir como hombre y, por otra, se defina naturalmente como ser social.

Por lo que respecta al primer punto, dice A. Gratry: «La causa de la historia, el principio del progreso es el trabajo del hombre obrando bajo su ley. No se ha reparado, cual era debido, en que la primera expresión del Génesis relativa al deber del hombre es la ley del trabajo. ¿Qué significan estas palabras: "llenad la tierra y sojuzgadla": *Replete terram et subjicite eam*? ¿Ha de sojuzgar acaso el hombre la tierra sin trabajo? El trabajo, según el Génesis, no es un castigo, sino el deber esencial y primitivo del hombre»[36].

La Biblia presenta, pues, al hombre en el estado natural con el deber de trabajar; tal deber es esencial y primitivo, constituyendo el motor de la historicidad del hombre natural, pues se trata primerísimamente de trabajar los unos para los otros y transmitir a generaciones sucesivas los hallazgos de ese trabajo.

36. A. GRATRY, *La ley moral y la historia,* 13.

Referente al segundo punto —indisolublemente ligado al primero—, cabe curiosamente destacar que ya Santo Tomás de Aquino, en un artículo de la *Suma Teológica*[37], se pone como tercera dificultad la misma tesis que siglos después sustentara positivamente Rousseau: en el estado natural el hombre era libre y, por lo tanto, no dominaba a los otros. No habría así en ese estado relaciones sociales estrictas. La respuesta no es muy larga. Pero en su conclusión determina con claridad el núcleo naturalmente social del hombre.

Comienza distinguiendo dos acepciones del término «*dominio*»: señorear a los siervos y dirigir a los seres libres.

El dominio en el primer sentido no se daba en el estado de inocencia, mientras que el segundo ciertamente era posible. La distinción entre «libre» y «siervo» no puede establecerse con más radicalidad, pues en ella se implica la dignidad misma de la persona. Libre es esencialmente «*causa sui*», *causa* de sí mismo en el aspecto moral. Libre es sólo el ser personal. El siervo, en cambio, se ordena a otro. Cuando alguien es obligado a existir para la propia utilidad del dominante, queda rebajado a la condición de siervo. Pero dejar de ser «causa sui» equivale a quedar separado de la condición de persona, para convertirse en cosa o instrumento. Manifiestamente «no podía existir este dominio en el estado de inocencia».

Hay un segundo modo de dominar a alguien sin escamotearle la dignidad de persona o de libre, a saber, dirigiéndolo a su propio bien o al bien común. Cuando hay una multitud, la dirección al bien común es posible si hay alguien primero que dirige, «pues de suyo la multitud tiende a muchas cosas». Este tipo de dominio, constitutivo del orden social como tal, «se cumplía también en el estado de inocencia».

La trama de toda esta argumentación desemboca en la conclusión de que originariamente no es incompatible un estado natural con el orden social; ni tiene que sufrir una decantación dialéctica y superadora para hacerse viable en el Estado.

El hombre es social por su misma constitución natural, prescindiendo incluso de que se haya dado un estado integral de inocencia. Es preciso que, para conducir la multitud a unidad, exista no una facultad física, sino una facultad moral o libre que obligue a esa multitud. La pluralidad de miembros origina pluralidad de caminos para realizar el bien común; la unidad de dirección viene dada por quien está revestido de esa facultad moral de obligar a la multitud a colaborar al bien común y a seguir la vía más apta entre las muchas posibles. A este derecho o facultad moral se llama autoridad, la cual es un elemento necesario de la sociedad. La función primaria de la autoridad es coordinar y dirigir las actividades de la multitud; función radical que se habría tenido que dar incluso en estado de inocencia.

37. Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th.,* I. q. 96, a. 4.

c) *Racionalización del estado natural*

Hegel interpreta el modo de salir del estado natural siguiendo las ideas ilustradas que, formuladas por Lessing, fueron acogidas por Kant y Fichte. Según ellas, como dice Guardini, «el árbol del conocimiento del bien y del mal significa el conocimiento mismo, la libertad del hombre para distinguir lo verdadero y lo falso, lo justo y lo injusto; es decir, la mayoría de edad del espíritu, a diferencia de los sueños faltos de crítica y de la ausencia de independencia personal del niño» [38]. Guardini comenta, con razón, que el sentido de tal interpretación se encuentra en una posición sin justificación real: «Una posición tomada de antemano, según la cual el hombre debía hacerse culpable para alcanzar la mayoría de edad, la capacidad de crítica, la madurez vital, y convertirse en dueño de sí mismo y de las cosas. Hacer mal constituiría, en consecuencia, un camino hacia la libertad. Basta con examinar detenidamente el relato de la Escritura para comprobar que en ninguna parte se habla en él de tales elementos psicologistas. En ningún lugar aparece prohibido el conocimiento ni tampoco las relaciones sexuales. Por el contrario, se dice precisamente que el hombre debe conseguir la libertad del conocimiento, el poder sobre las cosas y la plenitud de la vida. Por su creación, todo esto se encuentra inserto expresamente, como don y como tarea, en la naturaleza humana. El hombre debe dominar sobre los animales (que son citados en representación de todas las cosas de la naturaleza), y para ello tiene que conocerlos. Cuando llega el momento de la prueba ya lo ha hecho: ha comprendido la esencia de los animales y la ha expresado en un nombre» [39].

Lo que determina el contenido de tales teorías es el giro antropocéntrico de la modernidad: el hombre no existe como imagen de Dios, sino como imagen de sí mismo: su actividad no tiene un modelo trascendente; su modelo de acción reside en la norma que él mismo se propone. Y es curioso observar que la «caída» propiamente dicha consistió, según la Biblia, en el hecho de que el hombre se creyó como un dios: «*eritis sicut diis*». Ya no habría diferencia entre creador y creatura, entre modelo e imagen, entre verdad y usurpación. «La desobediencia —concluye Guardini— no produce el conocimiento que convierte a los hombres en dioses, sino que les trae la mortal experiencia de estar *desnudos*: desnudos del vínculo fundamental de la existencia; porque ya antes del pecado andaban Adán y Eva desnudos, pero no se avergonzaban. No cambia con la caída ni el conocimiento, ni la voluntad, ni el poder de dominar las cosas, sino el sentido de todo ello, el modelo por el que se rigen, en cuya virtud queda perturbada la relación fundamental de la existencia».

38. R. GUARDINI, *El Poder*, 184.
39. Ibíd.

XV. Círculo y recta

1. Cambio y pesimismo

Para un antiguo la historia humana se asimila a la del mundo de las cosas naturales, cuyo despliegue temporal posee una estructura circular; de modo que la libertad del hombre singular es absorbida por lo inexorable del acontecer cósmico, el cual se refleja en los períodos cíclicos de las civilizaciones.

¿Poseían los griegos un órgano apropiado para percibir la historia? ¿Tenían «sentido histórico»? No han faltado autores (como E. Schwarz, W. Netsle y M. Müller) que opinan que el mismo hecho de una historiografía griega (Heródoto, Tucídides, Polibio) prueba la existencia de un sentido histórico. Pero ¿se puede pasar directamente de la presencia de aquélla a la existencia de éste? Debido a la convicción, por los antiguos sentida, de una ley inexorable y fatal que los regía, no llegaron a dos factores concretos e indispensables que articulan el sentido histórico: el papel trascendente de la actividad libre en el proceso temporal y la función unificadora de un ideal común (universal) al que tendiera ese proceso[1].

Los griegos —sintiéndose insertados por una ley cósmica en el orden universal— no vivieron la historia progresiva: su actitud ante el mundo estaba so-

1. Una extendida interpretación antropológica sostiene que en la historia se produce un giro temático en la idea que el hombre tiene de sí mismo: ocurriría algo así como el tránsito desde un *cosmocentrismo* (donde el sujeto antiguo se encontraría dirigido a un mundo que, como centro, le otorgaba sus categorías y leyes, lo que daría lugar a una cosmologización u objetivación del hombre mismo, ignorante de su yo) a un *antropocentrismo* (donde el mundo se halla polarizado y absorbido por el sujeto, el cual le impone sus leyes y categorías, de modo que sólo en esta subjetivación haría eclosión el yo). Dicha interpretación recibió de Hegel su formulación clásica. Y a ella se adhirieron Windelband, Gentile y Zeller, entre otros. Pero a la globalidad de esta interpretación no le han faltado serios y fundados objetores, los cuales consideran que del hombre antiguo al moderno no hay ese paso. Nietzsche contribuyó notablemente a que esa objeción fuese atendida; y en parecidos términos fue expuesta por Joël y Jaeger.

portada por la vivencia cósmica de la circularidad (κὺκλος) y del fatal destino (εἰμαρμὲνη) que ésta arrastra.

El curso de la vida se interpretó circularmente; y ello estaba sugerido por el perpetuo turnarse, la constante alternancia de fenómenos naturales, tales como el día y la noche, la primavera (época del brotar) y el otoño (época del fenecer). De esta manera pensaron que el mundo retorna al caos primitivo, para después resurgir y seguir la alternancia.

Pero si se repiten los tiempos y las épocas, es obvio que la historia real no puede ser imprevisible y libre. El movimiento circular acontece con necesidad; o mejor, es la imagen de la necesidad (ἀνὰγκη). El movimiento circular excluye un comienzo y un fin absolutos. A lo sumo, el comienzo es relativo, pues volverá a ser comienzo en el próximo ciclo.

Comienzo temporal absoluto es aquel que contiene un instante primero que no es a su vez término de otro instante anterior. En cambio, comienzo relativo es aquel en que cualquiera de sus instantes es término del pretérito y comienzo del futuro; en este caso, tampoco habría un último instante que, siendo término de un instante anterior, fuera a su vez comienzo de otro siguiente. La imagen plástica de un comienzo relativo se encuentra en cualquier punto de un círculo: dicho punto es, a la vez, término del anterior y comienzo del siguiente. El ciclo es reiteración perpetua e indefinida. Todos los acontecimientos vuelven a pasar por la rueda; e incluso el hombre individual se halla enrolado en el giro.

La periodización que tanto griegos como romanos establecieron era, a su vez, cíclica. El principal documento que se conserva es la obra de Hesíodo *Los trabajos y los días*. En ella se describen cinco edades sucesivas: 1.ª *La edad del oro* (en que los hombres «vivían como dioses», sin males y en abundancia de bienes). 2.ª *La edad de plata* (en que el hombre carecía ya de saber y no honraba a los dioses). 3.ª *La edad de bronce* (donde los hombres se hacen guerreros y violentos). 4.ª *La edad de los héroes* (en que los hombres con esfuerzo se convierten en sabios y fuertes, como semidioses). 5.ª *La edad de los hombres* (donde los hombres quedan sometidos a todos los males, aunque gozan también de bienes).

Platón sólo distinguió tres edades, que son una reducción de las de Hesíodo. En el *Critias* nos habla de la *Edad de los dioses* (en que éstos colonizan la tierra y los hombres son creados), la *Edad de los héroes* (especialmente hombres creados por Hefestos y Atenea en el Ática, «región naturalmente apta para las virtudes y el pensamiento», dotados de excelente ordenación política) y la *Edad de los hombres* (desprovistos de las cosas necesarias para la vida, empeñados en superar las necesidades vitales). Tres edades distinguieron también Marco Terencio Varrón y Diodoro Sículo. Pero si el curso de la vida es decadente, parece imposible suprimir el pesimismo y la melancolía.

Esta sucesión de edades viene, pues, presidida por una visión pesimista de decadencia. Si se tiene presente que en el comienzo del ciclo se encuentra la cuna del mundo, se comprenderá por qué los escritores griegos y latinos creyeron que

la humanidad empieza con la perfección, progresivamente se va degenerando hasta que, una vez llegada a su total decadencia, comienza el nuevo ciclo. Todo pronóstico, en el seno de esta creencia, es pesimista: a la edad de oro le sigue una edad de plata y otra más lamentable[2].

Es evidente que el griego no desconoce el devenir, el cambio. Recordemos la afirmación rotunda de Heráclito: «*todo fluye*»; o el énfasis que la sofística da al *momento oportuno* (καιρὸς) frente a la rigidez del derecho positivo vigente. Tengamos sobre todo en cuenta la idea de *vida* (βὶος): la vida para el griego es algo sometido a influjos extraños, algo capaz de modificarse, bien por la acción pedagógica o moral (παιδεὶα), bien por la acción psicológica o física (θεραπεὶα). Pero el hombre está regido por la por la rueda de la fortuna (ἀνὰγκη). El devenir, la temporalidad, estaba asumida en el contexto de la circularidad. Dicho de otro modo, el devenir era cíclico.

Un griego y un latino son capaces de destacar incluso lo típico y diferencial del propio pueblo; Heródoto y Tucídides son, entre los griegos, buen ejemplo de ello, aunque por aceptar lo típico quedara en la sombra lo común, lo que enlaza a todos los hombres. Pero desconocen el curso progresivo del tiempo. «El conocimiento analítico de esta nación genial —dice Dilthey refiriéndose a Grecia— se concentró sobre todo en su propia cultura, que declinaba tan rápidamente. El brotar, florecer y marchitar, a la manera de las plantas, el cambio rápido de sus constituciones, la decadencia acelerada de su gran arte, el trabajo inútil para asegurar duración a la pequeña *pólis*, he aquí la oscura sombra que acompaña a la magnífica y radiante marcha de la existencia griega. Consecuencia necesaria es ese sentimiento pesimista de la inutilidad de la existencia humana que brota de continuo en este pueblo de vida tan bella y luminosa»[3].

No obstante, los autores contemporáneos antes mencionados indican que el griego, además de su devenir, experimenta su singularidad, su posición elevada *sobre* la naturaleza e incluso *contra* la naturaleza.

El griego, dice Hanna Arendt, contrapone a la inmortalidad biológica —la perduración temporal de la vida natural de las especies vegetales y animales— la

2. No han fenecido los motivos de la polémica que, sobre el origen histórico de la sociedad, dividió el pensamiento occidental desde los griegos. A un lado se encuentran los «románticos» y «cordiales» de todos los tiempos que —como Platón o Rousseau, inspirados en Hesíodo— creían en un comienzo paradisíaco de los tiempos, en una «edad de oro» o «edad de los dioses» que fue decayendo o degenerando hasta acabar en una «edad de hierro» o «edad de los hombres». Al otro lado podemos hallar a los «ilustrados» y «racionalistas» —como los sofistas griegos o como Hobbes—, para los que el hombre surgió en estado salvaje y bestial, enemigo de sus semejantes, y sólo fue reducido a convivencia por mecanismos sobreimpuestos. Cervantes resume en boca de Don Quijote, con un hermoso discurso a los cabreros, aquella postura romántica: «Dichosa edad y siglos dichosos aquellos a quien los antiguos pusieron nombre de dorados...». M. DE CERVANTES SAAVEDRA, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha,* I, 11.

3. W. DILTHEY, «Die achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt», en *Studien zur Geschichte der deutschen Geistes, Gesam. Schr*., III, 21.

mortalidad de los hombres. «La mortalidad es, pues, seguir una línea rectilínea en un universo donde todo lo que se mueve lo hace en orden cíclico. La tarea y potencial grandeza de los mortales radica en su habilidad en producir cosas —trabajo, actos y palabras— que merezcan ser, y al menos en cierto grado lo sean, imperecederas con el fin de que, a través de dichas cosas, los mortales encuentren su lugar en un cosmos donde todo es inmortal a excepción de ellos mismos»[4]. Lo mismo sostiene Max Müller: los griegos «estimaban que entre todos los entes, el hombre es el único que escapa al movimiento giratorio general»[5]. Pero su mortalidad le obliga a crearse una inmortalidad de sustitución: una perduración histórica, presente en las gestas, obras y artefactos que produce, y en los cuales es recordado o *inmortalizado*.

Según Max Müller, la experiencia de los primeros griegos encierra tres notas: «1.ª El hombre hace la experiencia de sí mismo como ente que no es solamente una parte de la naturaleza [...] 2.ª En esta experiencia el hombre se comprueba mortal, separado y distinto de todo otro ente [...]. 3.ª Su fin no es ya transición hacia otra cosa, factor de movimiento, universal mediación y surgimiento nuevos [...]. Se percata de que es una historicidad no reiterable, única e irreversible, un movimiento *contra natura*. Se experimenta la historia excluida del ciclo universal de la realidad»[6].

Pero a esta tesis se le puede oponer la objeción de que la experiencia de la mortalidad (o finitud) hace a lo sumo que el hombre se vea a sí mismo como un curso rectilíneo *efímero*, el de su propia y fugaz vida, cuyas obras y artes, si son importantes, pueden hacerse famosas y *pervivir, con una inmortalidad precaria, en el recuerdo o memoria de los demás*. Pero ello no le incita a contemplarse excluido de un curso cíclico omniabarcante: el del cosmos entero. Este curso abarcador e íntegro es el nudo gordiano del problema. Además, la experiencia de la propia mortalidad terrena da pábulo a la convicción de la inmortalidad en un nivel distinto. El mundo antiguo creía que el hombre trasciende el curso del tiempo, que la inteligencia no se reduce a la naturaleza material, que lo inmortal, el *Nous*, es irreductible al flujo de los cambios, o sea, que ontológicamente existe el reino de lo intemporal y el de lo temporal. Pero esto no fue un acicate para entender la peculiaridad del mundo histórico. La vida verdadera se realiza franqueando la historia gracias a la libertad racional, al *Nous* que hay en el hombre y que no forma parte de lo perecedero, sino del ámbito inmortal ahistórico. Este dualismo no es obra del cristianismo, sino de la cultura antigua: por una parte, el hombre racional que trasciende el curso del tiempo; por otra, la historia reducida a los límites del tiempo natural.

Por eso, frente a la tesis de Arendt y Müller, puede afirmarse con Dilthey que incluso Polibio, que relató la época que va de la lucha entre Roma y Cartago

4. H. ARENDT, *La condición humana*, 33-35.
5. M. MÜLLER, *Expérience et histoire,* 30.
6. W. DILTHEY, «Die achtzehnte Jahrhundert und die geschichtliche Welt», 307.

hasta la destrucción de Cartago, y que fue el primero que entrevió el juego entre fuerzas universales de la historia con ancha mirada histórica, «vivió también dentro del esquema griego del ciclo de las cosas terrenas. Este tan vital reinado del imperio romano que acababa de sojuzgar a las razas semitas, habría de perecer también» [7].

Los pensadores griegos y romanos jamás creyeron que la historia fuera obra rectilínea de la libertad humana. Y, como por otra parte, tampoco pensaban que hubiera un plan providencial y divino (que dirigiera el curso hacia una meta perfecta y venidera), el proceso histórico estaba dominado por una pesada fatalidad, expresada en ciclos que se reproducen al infinito. El ciclo natural se imprime como modelo en el ciclo histórico. Incluso el tiempo histórico se asimila al tiempo físico. De ahí la actitud pasiva que adopta el hombre antiguo ante la historia.

El orfismo y el pitagorismo, los jónicos y los eleáticos [8], Heráclito [9] y los sofistas, todos entraron en la rueda. La idea de que los hombres giran siempre dentro de un mismo círculo y de que después de un cierto tiempo todo vuelve a renovarse (los astros en sus primitivas órbitas y los hombres en su primera existencia) estuvo muy extendida (como demostró Creuzer en el siglo XIX en su obra *Symbolik*) entre los indos, persas, egipcios, etruscos, etc. Los hechos que hoy llamamos históricos —como el nacimiento y la caída de los imperios— no respondían a causalidad libre alguna, sino que todo se retrotraía al lote que el destino depara en el curso del Gran Año.

Heráclito consideraba que el principio de todas las cosas es la guerra, (πὸλεμος), la lucha de contrarios, los cuales tienen su raíz en el fuego. El mundo que surge de esta lucha es eterno, con una eternidad expresable sólo en el círculo [10]. También Anaximandro explicaba que todas las cosas nacen y retornan a lo *Ilimitado* (ἄπειρον) [11]. Y Empédocles sostenía que los acontecimientos mundanos están sometidos al conflicto del amor (φιλὶα) y del odio (κὸτος), los cuales producen un movimiento alternante, cíclico, de creación y destrucción. Los pitagóricos llegaron incluso a creer en el retorno numérico y personal. En general, admiten todos ellos ciclos naturales de recurrencia periódica: día y noche, fase lunar y fase solar, los cuales estarían englobados en un ciclo de ciclos: el Gran Año.

Platón ve sometido el mundo y sus criaturas al régimen de los ciclos [12]. Para explicar el sentido de la periodicidad de los ciclos, Platón imaginó (en el *Político*) un aparato suspendido de una cuerda que representaba los movimientos del cielo. De modo que lo divino movería sólo en un sentido el aparato y, una vez

7. Ibíd., 350.
8. Cfr. EMPÉDOCLES, *Frag*. 115.
9. Cfr. HERÁCLITO, *Frag*. 30, 31, 51, 63, 67, 88.
10. Ibíd., 30.
11. Cfr. DIELS, I, 89, 11.
12. Cfr. PLATÓN, *Rep*., 545 d.

trenzado a fuerza de vueltas, lo dejaría volver de suyo rápidamente, con lo cual se produciría un giro inverso acelerado al principio y lento al final. El progreso se debería a lo divino; el regreso y la decadencia a obra humana [13].

San Agustín da una clave interesante para interpretar la doctrina de los estoicos sobre los ciclos, poniendo en relación el *acto* de la ciencia perfecta de Dios con el *contenido* de esa ciencia. Como para un griego lo perfecto es lo limitado, lo bien configurado y estructurado, estima San Agustín que el más «sutil» de los argumentos aducidos para defender la doctrina de los ciclos es aquel que «consiste en decir que la ciencia no puede comprender cosas infinitas; por eso según ellos Dios tiene en sí las razones finitas de todos los seres finitos» [14]. Dios pondría en obra un número *finito* de razones; y al ser finito ese número tiene que agotarse una vez y volver a ser repetido. «Es necesario, por consiguiente —prosiguen—, que se repitan siempre las mismas cosas y que pasen para repetirse siempre, ya sea permaneciendo mudable el mundo, el cual, aunque haya existido siempre sin principio de tiempo, ha sido creado, ya sea repitiéndose y debiéndose siempre repetir en esos circuitos su nacimiento y su ocaso» [15]. Este argumento del número finito de razones finitas ya había sido atisbado por Plotino, quien formula explícitamente la doctrina de la reiteración en base a este argumento [16]. Recordemos que Nietzsche estableció el mismo argumento del número *limitado y finito* de las razones en el mundo para afirmar la doctrina del «eterno retorno»: agotadas las razones finitas, debe el mundo repetirlas infinitud de veces [17]. El error residiría aquí, a juicio de San Agustín, en que «miden la mente divina, absolutamente inmutable e infinita y capaz de numerar todas las cosas innumerables sin cambiar de pensamiento, con la suya humana mudable y limitada» [18]. En resumen, la doctrina de la eterna recurrencia hizo que el mundo antiguo desconociera el tiempo humano y la significación espiritual de la historia: cada acontecimiento puede ser a la vez pasado y futuro.

2. Repetición y fatalismo

El retorno cíclico está regido por una ley necesaria (μοῖρα). De ahí que el antiguo esté ocupado con el pasado; si todo retorna, es posible predecir el porvenir mirando a lo que sucedió. El historiador es por eso un profeta al revés: Heródoto, Tucídides, Polibio, Tito Livio, Tácito, están marcados por esta actitud. Todo progreso visible, pues, queda asumido en el proceso circular y, por tanto, en la necesidad.

13. Cfr. Íd., *Político*, 269 e.
14. Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios*, XII, 13.
15. Ibíd.
16. Cfr. *Ennéadas*,V, lib.VII, c. 2; ed. Didot, 347.
17. Cfr. F. Nietzsche, *El eterno retorno,* 21.
18. Agustín de Hipona, *Ciudad de Dios,* loc. cit.

Algunos autores del mundo antiguo pensaban que, en el caso del hombre, la repetición no sería numérica, sino sólo específica. El tiempo que se reproduce de forma específica es, por ejemplo, el de las épocas del año. En particular, parece que los pitagóricos y los estoicos defendían la repetición numérica (el mismo Sócrates volvería a pasar).

Por lo que a los pitagóricos se refiere, Simplicio destaca que para ellos los períodos no se pueden distinguir unos de otros, y forman un solo tiempo, el de cualquiera de ellos: «Son las mismas cosas, idénticas desde el punto de vista numérico, las que deben reproducirse; yo les contaré de nuevo este mismo mito, teniendo en la mano este mismo bastón, y ustedes estarán todos así como están, y las demás cosas se comportarán de modo parecido; luego es razonable decir que el tiempo será numéricamente el mismo» [19].

También los estoicos aceptaron la repetición numérica. Nemesio de Emesa, en su obra *Sobre el hombre*, declara que para los estoicos «cada cosa ocurrida en el período precedente sucede, por segunda vez, de una manera totalmente igual. Sócrates existirá de nuevo, y también Platón, y así cada uno de los hombres con sus amigos y conciudadanos; cada uno de ellos sufrirá las mismas cosas; toda ciudad, toda aldea, todo campo, serán restaurados» [20]. Los estoicos asimilan el mundo de la historia al de la naturaleza; y, al igual que ésta, queda regido por un determinismo riguroso. La mente humana es sabia cuando se somete a ese determinismo. Marco Aurelio da las razones de esta sabiduría del sometimiento: «si la naturaleza ha hecho las cosas para que yo no las soporte, entonces hay que dejarlas ir de suyo, contemplando su curso irremediable; y si las ha hecho para que yo las soporte, entonces no hay que preocuparse, porque perecerán cuando yo haya muerto» [21].

Tanto el hombre sin responsabilidades públicas, como el político estrictamente dicho, se encuentran con una doctrina moral poco estimulante para intentar la transformación de las circunstancias históricas; más bien, el estímulo se da en sentido contrario: la solución de los complejos problemas de estado puede dejarse en manos del curso cíclico del mundo. El estoico se preocupa menos de invadir el medio histórico con su libertad que de entregarse a su vida interior, afrontando con «serenidad» de alma el rumbo de los acontecimientos. Ni siquiera hay que preocuparse, como lo hacían los aristotélicos, de contemplar el ser y la perfección pura, divina, extrahumana, sino de contemplar la triste suerte del hombre situado en un curso de ascensión y decadencia. La vida humana tiene, sí, sentido: el que le otorga esa forma superior de racionalidad que gobierna la naturaleza y la historia conjuntamente; pero justo este sentido se muestra como un sinsentido: porque tiene la forma de la repetición.

19. DIELS, 732-733.
20. NEMESIO DE EMESA, *Sobre el hombre,* cap. 28, Arnim, n. 625, vol. II, 190.
21. MARCO AURELIO, *Pensamientos*, X, 3.

Orígenes, en su libro *Contra Celsum*[22], interpreta esta repetición, defendida por los estoicos, no como una reiteración estricta del individuo numérico, sino como una *réplica del tipo*; se trataría de algo intermedio entre la especie y el individuo, algo así como un modelo, del que después se hacen copias numéricamente distintas. «No es Sócrates quien renacerá de nuevo, pero sí un personaje totalmente igual a Sócrates, que se casará con una mujer totalmente igual a Xantippa, y será acusado por gentes en nada distintos de Anitos y Melitos»[23].

Trágico es sobre todo el destino que en este giro fatal deben cumplir las *almas* humanas de tornar a otros cuerpos mortales. San Agustín comenta con tristeza que, para Platón, «las almas humanas después de la muerte se bajaban hasta los cuerpos de las bestias. El maestro de Porfirio, Plotino, sostuvo también esta sentencia. Con todo, desagradó razonablemente a Porfirio. Creyó que las almas de los hombres tornaban, no a los cuerpos que habían dejado, sino a los cuerpos de otros hombres. Se avergonzó de creer que una madre, tornada en mula, sirviera de montadura a su hijo. Y no se avergonzó de creer que quizá una madre, tornada en joven, se casara con su hijo»[24].

Si la periodicidad cíclica de los acontecimientos ocurre de un modo constante y necesario, si todo acontece «en virtud de una necesidad primordial y será repuesto en el mismo estado, y de nuevo todas las cosas serán restablecidas exactamente según sus antiguas condiciones»[25], ¿qué impide que haya una *ciencia* de lo acaecido, no simplemente en cuanto acaecido, sino en cuanto eso ocupa un puesto impermutable en el orden cíclico del universo? Adivinar el futuro será conocer el orden de los acontecimientos en la confluencia de los astros, en la medida en que la cosa futura está establecida ya en sus causas perfectamente, porque, en realidad, ya aconteció. «Puesto que estamos atados a las estrellas por una forma de parentesco, no debemos, por discusiones sacrílegas, privarlas de los poderes que les son propios; es por sus cursos por lo que cada día somos a la vez creados e informados»[26].

De este modo surge una pretendida ciencia de «posición de los astros», en tanto que por ella se descubren las condiciones mismas de la existencia. La *Astrología,* la ciencia en cuestión, debe penetrar el marco o la medida de la duración de las cosas, el número que mide la revolución completa de los cuerpos celestes y la vida entera. Proclo advierte incluso que este número no hay que considerarlo como una ciencia de orden inferior (δοξαστικὸς): «Hay que considerarlo por medio del intelecto intuitivo (νους) y la razón (διἀνοια): es preciso contemplar esta unidad numérica según una ciencia segura»[27]. Para Proclo, los

22. Cfr. ORÍGENES, *Contra Celsum,* IV, cap. 68.
23. ARNIM, II, 190.
24. AGUSTÍN DE HIPONA, *Ciudad de Dios*, XII, 13.
25. PLUTARCO, *De Fato*, III.
26. J. FIRMICUS, *Astronomicorum libri octo*, lib. I, cap. 3, a.V.
27. PROCLO, *In Platonis Timaeum*, Diehl, 1906, t. III, 257-258.

ocultamientos y apariciones de las estrellas, que tienen lugar en épocas determinadas, «señalan la renovación del Mundo y el comienzo de los períodos cuando cambian y se transforman las cosas que están en el Mundo»[28].

El curso de la vida acontece con una necesidad inexorable: el trayecto está fijado de antemano: el destino (εἱμαρμένη), un designio ciego, oculto, rige las vidas. No es de extrañar que muchos autores, como Crisipo, confeccionaran tratados sobre el destino. Tratados *De Fato* escribieron Cicerón y Plutarco, por citar algunos. El destino, el hado, equivale a «lo predicho», lo fijado de antemano según un designio. Para el hombre antiguo, el destino proviene de una necesidad preestablecida, predeterminada. Destino es el lote que le toca al hombre en una férrea y cíclica cadena causal, de modo que la libertad se convierte en una conformidad con la naturaleza.

Pero lo que más agudamente se muestra en toda doctrina del tiempo circular es la marginación del carácter personal, único, del hombre, el cual pasa a convertirse en ejemplar repetible de una especie. El hombre del tiempo cíclico no se da suficientemente cuenta del fluir histórico; el tiempo datado por las manillas de un reloj de esfera se repite, vuelve a la misma hora; siendo así que para el hombre los días pasados ya no vuelven. Para algunos es incluso más llevadero vivir en el supuesto de que andamos en círculo, siempre igual, como los procesos naturales retornantes en las estaciones, que caminar en línea recta, irreversible, que va a un fin. Esto último supone el ejercicio, a veces lacerante, de la decisión, y el contrapunto templado de la paciencia como virtud del tiempo oportuno. Cuando esta virtud del tiempo no reviste nuestra libertad, la vida humana se hace angustiosa, atormentada por la estrechez del presente, en el que se estrellan las muchas posibilidades que idealmente se ciernen en el futuro. Es cierto que somos nuestro propio pasado y nunca perdemos la identidad con nosotros mismos; pero esto significa precisamente que no podemos empezar de nuevo desde el principio en el sentido del tiempo cíclico. Es irreversible el momento en que mi futuro se convierte en presente y mi decisión sobre posibilidades se realiza. Cuando la vida humana se combina con el concepto cíclico de tiempo resurge el sentido supraindividual de la *species naturalis*, de la que el hombre viene a ser mero *typus*.

3. Primacía del círculo en el mundo antiguo

a) *Argumentos estructurales y funcionales*

Para el griego, el movimiento perfecto y, por tanto, ejemplo y causa de los demás, es el circular. Aristóteles expuso sistemáticamente esta idea[29], aduciendo

28. Ibíd., 150-151.
29. Cfr. Aristóteles, *Del cielo*, I, 3 y 14.

dos suertes de argumentos, que llamaré respectivamente *morfológicos* o estructurales y *dinámicos* o funcionales; estos últimos son los decisivos. En todos ellos es conmovedor observar cómo Aristóteles tensa al máximo su pensamiento para hacer entrar la argumentación metafísica en el campo de la física astronómica.

1. Los argumentos estructurales o morfológicos derivan de un análisis de la figura tanto en el espacio bidimensional como en el tridimensional.

Se pregunta Aristóteles en primer lugar qué figura es la primera en el plano. Toda figura plana, dice, está limitada o bien por líneas o bien por una circunferencia; en el primer caso queda limitada por varias líneas, mientras que en el segundo caso viene limitada por una sola línea. Dicho esto, introduce la argumentación metafísica, basada en que lo «uno» es anterior a lo «múltiple», y lo «simple» es anterior por naturaleza a lo «compuesto». De ahí infiere que entre las figuras planas el círculo será la primera. Prosigue la argumentación metafísica afirmando que llamamos «perfecto» aquello fuera de lo cual nada puede hallarse que sea suyo. Pero en una línea recta siempre es posible añadir algo, cosa que nunca ocurre en una línea circular. Y concluye apodícticamente diciendo que es perfecta aquella línea que contiene al mismo círculo y lo limita. O sea, si lo perfecto es anterior a lo imperfecto, también por este motivo el círculo será la primera figura[30].

Lo mismo ocurre con las figuras tridimensionales: la esfera es aquí la primera de dichas figuras, pues únicamente ella queda limitada por «un» solo plano, mientras que las figuras de líneas rectas quedan limitadas por «muchos» planos. Entre las figuras planas la primera es el círculo; y entre las figuras tridimensionales lo es la esfera[31]. De todo lo dicho hace Aristóteles una aplicación directa al ámbito de los cuerpos físicos, subyugado como estaba por la idea de un cosmos cerrado, finito, jerarquizado (centrado en la Tierra) y heterogéneo en su materia: materia astral (incorruptible) y materia sublunar (corruptible). La primera figura corresponde en este universo al primer cuerpo, siempre en rotación[32].

2. En los argumentos funcionales o dinámicos, una vez establecida la simplicidad y perfección de la circularidad, se reafirma la primacía de la rotación. La traslación circular es la primera de las traslaciones. También ahora puede afirmar que la traslación es, o bien circular, o bien rectilínea, o bien mixta; dado que lo simple es anterior a lo compuesto, aquéllas son anteriores a ésta, puesto que ésta se compone de aquéllas. Pero hay más: la circular es anterior a la rectilínea, pues es más simple y más perfecta. Esto lo prueba diciendo que: *a*) no hay traslación sobre una recta infinita, porque es imposible recorrer el infinito; *b*) el movimiento sobre una recta finita, cuando vuelve sobre sí mismo, es compuesto, formando dos movimientos distintos, y cuando no vuelve sobre sí mismo es imperfecto y

30. Ibíd., 289 b.
31. Ibíd., 289 b.
32. Ibíd., 287 a.

destructible. Dicho esto introduce la cuña metafísica: *a*) lo perfecto es anterior a lo imperfecto ontológicamente, lógicamente y temporalmente; *b*) lo destructible es anterior a lo indestructible; *c*) el movimiento eterno es anterior al que no puede serlo. Pues bien: sólo el movimiento circular es eterno, mientras que ninguno de los otros, ni la traslación ni los demás, pueden serlo, pues en ellos debe producirse alguna detención, y si hay detención el movimiento desaparece[33].

En segundo lugar, indica Aristóteles la continuidad que la circularidad tiene por su comienzo, medio y fin. Es lógico así comprender por qué Aristóteles sostiene que el movimiento circular es uno y continuo, y que no lo es, en cambio, el rectilíneo. En este último el comienzo, el medio y el fin están determinados, de manera que la cosa movida tiene un punto de partida *a quo* y otro de llegada *ad quem*. Pero en los límites hay siempre reposo, tanto en el límite inicial como en el terminal. Por el contrario, en el movimiento circular queda indeterminado el comienzo, el medio y el fin. Entre los puntos que hay en la línea circular no hay razón para asignar el límite a un punto como más bien que a otro. Cualquier punto es comienzo, medio y fin: y, por lo tanto, una cosa que se mueve en círculo está siempre al comienzo y al fin[34].

b) *Percepción del tiempo circular*

En el libro IV de la *Física* de Aristóteles (cap. 11) encontramos un texto interesante sobre la percepción del tiempo. Nos dice que percibiendo el movimiento es como nosotros percibimos el tiempo. Incluso percibiendo una vivencia, una inmutación anímica, transcurre para nosotros un cierto tiempo; o sea, el tiempo se percibe también en la variación que hay en los estados internos del espíritu.

Recordemos que el universo en que piensa Aristóteles es *circular y concéntrico*: su centro está en la Tierra; ese centro está rodeado de esferas. Además, ese universo es *heterogéneo,* pues hay en él esferas incorruptibles (inmateriales, estrellas), y otras corruptibles (como la Tierra). En el texto quiere hacer ver Aristóteles que la unión de tiempo y movimiento no es conceptual, sino real; el tiempo es una propiedad del movimiento: no existe sin el movimiento, pero tiempo y movimiento no son idénticos. Aristóteles define un tiempo *real cosmológico, único, objetivo, uniforme, común* a todos los movimientos que se dan por debajo de él.

Es de destacar el carácter existencial que Aristóteles da a la captación del tiempo, utilizando verbos que connotan un contacto experiencial, como percibir y sentir.

33. Cfr. Íd., *Física,* 265 a.
34. Ibíd., 256 b.

Santo Tomás aclara las consecuencias que se siguen de este texto de Aristóteles e indica que el espíritu no tiene una desconexión con el mundo sensible, pues depende de los sentidos para conocer. Por eso el tiempo percibido en el decurso de los estados anímicos es, en última instancia, un tiempo real, sensible. Pero ¿cómo se explicaría la unidad de movimiento del alma y del mundo sensible? Por la subordinación de todos los movimientos de la naturaleza, incluidos los del alma, al primer motor (primer cielo), de modo que la percepción de cualquier movimiento tendrá una connotación inmediata a ese primer movimiento que es causa de todos los demás movimientos (incluidos los del espíritu). El tiempo real es consiguiente al movimiento del primer cielo. «Cualquiera —se dice en el *Comentario*— que percibe un movimiento determinado, existente bien en las cosas sensibles, bien en el alma, percibe el ser mudable y consiguientemente percibe un movimiento, percibe el tiempo. Por tanto, quien percibe un movimiento cualquiera, percibe tiempo: aunque el tiempo no se siga sino de un primer motor por el cual todos los demás son causados o medidos: y así sólo hay un único tiempo».

De modo que, incluso en la situación subjetiva del alma, tenemos percepción de un tiempo objetivo, extra-anímico, que es único y real. Dicho tiempo está acuñado con el carácter de la circularidad.

El tiempo es continuo si es continuo el movimiento correspondiente, cuya continuidad depende, a su vez, de la cantidad o de la magnitud recorrida. El tiempo no tiene continuidad por sí mismo, sino por la continuidad del cuerpo que se mueve siguiendo una trayectoria. El tiempo es continuo en función de la cantidad que es continua. Como en el ámbito de la cantidad se da la anterioridad y la posterioridad (disposición de partes anteriores y posteriores), puede afirmarse que el tiempo es la medida del movimiento según la anterioridad y la posterioridad, propias de la cantidad recorrida. El tiempo es continuo y cuantificado porque es continuo y cuantificado el movimiento; y a su vez el tiempo participa de las propiedades del cuerpo donde se da ese movimiento. Ese tiempo es el tiempo real, cosmológico, único que, por estar unido al movimiento continuo circular, será regular y uniforme.

Un móvil que cambia de lugar en una magnitud continua describe un movimiento continuo; si es primer movimiento, recibe la continuidad de la magnitud esférica que recorre. La uniformidad y regularidad de ese movimiento está garantizada por la circularidad del movimiento, pues en un círculo el punto de partida se convierte en punto de llegada. El tiempo depende de la cantidad esférica recorrida por el primer movimiento. El tiempo en este caso puede considerarse como medida *intrínseca* del primer movimiento, porque se identifica con el recorrido y trayectoria del primer movimiento. Y medida *extrínseca* de todos los movimientos que hay por debajo de él. Es claro que la medida extrínseca está en un sujeto distinto de las cosas mensurables. El tiempo es una realidad única que afecta a todas las cosas y las domina como medida extrínseca a todas ellas.

Ese tiempo, según Aristóteles, es fácilmente perceptible, su regularidad se capta en función de la circularidad expresable en el paso regular de los días y las noches. Ahora bien, el movimiento del viviente de aumento y alteración no es

«uniforme» como el local. Esa falta de uniformidad ha impedido que los aristotélicos atendieran a lo que hoy se llama «tiempo del viviente», o en el caso del hombre, «tiempo antropológico o existencial».

El aspecto de la uniformidad circular del tiempo primaba sobre otro cualquier tipo de consideración que hubiese permitido ampliar el tratamiento del tiempo. El tiempo, el verdadero tiempo real, es el circular y uniforme. En cualquier movimiento estoy percibiendo la circularidad, tengo la vivencia del tiempo circular. El tiempo, pues, no se multiplica por la multiplicidad de movimientos[35]. Llevado por esta concepción circular del tiempo, Aristóteles afirma que las civilizaciones se alternan y repiten en un proceso de ascensión y caída: «Las artes y la misma filosofía fueron muchas veces inventadas por la mente humana y muchas veces perdidas»[36].

Tenemos que esperar, primero en el orden psicológico y antropológico, a la visión agustiniana del tiempo y, después en el orden cosmológico, a las teorías del siglo XV para asistir a la pulverización del cosmos aristotélico y al declinar de la vivencia del tiempo a él aparejada. Es desplazado aquel cosmos cerrado, finito y jerarquizado (centrado en la Tierra) y heterogéneo en su materia (por una parte, la materia astral, divina e incorruptible y, por otra, la materia sublunar, cambiable y corruptible). El universo moderno es ya homogéneo e infinito. Nicolás de Cusa (siglo XV) es uno de lo primeros en afirmar que el universo es infinito e ilimitado; que no está centrado en la Tierra, pues el mundo carece de centro; que es homogéneo en todas sus partes y, por tanto, semejante a sí mismo en todas ellas. Con el heliocentrismo del cosmos de Copérnico (siglo XVI) se invierte la tesis clásica, por lo que la Tierra queda reducida al papel de simple planeta que gravita alrededor del Sol. La mentalidad ha cambiado: todo tiene ya la misma naturaleza; los cielos no son ya inmutables ni incorruptibles. Las tesis de Kepler dan el golpe final, proponiendo el carácter elíptico de las órbitas planetarias, con lo que se vio comprometida la veneración por el movimiento circular. A partir de ese momento surge la posibilidad de integrar en una sola visión rectilínea el concepto físico y el concepto agustiniano de tiempo.

4. Perduración del tiempo circular en los medievales

La concepción de un mundo jerarquizado y heterogéneo, por un lado, junto con la visión de la uniformidad circular del tiempo en ese mundo, por otro, fueron elementos que se integraron como algo obvio y natural en la mentalidad de los medievales, a pesar de las incitaciones teológicas que el cristianismo había introducido en la vivencia del tiempo.

35. Cfr. Íd., *In IV, Physic.,* c.14, lect. 23.
36. Íd., *Met.,* XII, 8, 1074 b.

Por ejemplo, la doctrina del *Gran Año* fue utilizada por los cristianos como argumentación apologética. Muy extendida en el mundo antiguo encontramos la opinión de que debe haber un momento en que todos los elementos y astros del universo coincidan en la misma diagonal en que comenzaron las revoluciones; entonces se cumplía el Gran Año. Desde una amplia perspectiva escribe Julius Firmicus Maternus (siglo IV): «Se dirá también cuántas revoluciones de estos astros son necesarias para completar este Gran Año del que se habla, que hace volver no solamente a las cinco estrellas, sino también a la luna y al sol, a sus sitios originales»[37].

Este Año tiene un gran invierno, llamado por los griegos *inundación* (κατακλυσμὸς); tiene también un verano que los griegos llamaron *incendio* (ἐκπυροσις) del mundo, el cual es abrasado e inundado alternativamente en estas grandes épocas. Sobre la duración de este Gran Año comenta Censorinus: «Según la opinión de Aristarco, se compone de 2.484 años solares; según la de Aretas de Dyrrachium, de 5.552 años; según la de Heráclito y Cimus, de 10.800; según Dión, de 100.020; según Cessandre, de 3.600.000 años; según otros, en fin, se ha considerado este Año como infinito y que no debe jamás recomenzar»[38].

Esta idea del Gran Año es recogida por el cristiano Arnobio, el cual argumenta contra los paganos dando por supuesta la circularidad que se repite para los fenómenos inanimados y animados no humanos. En el tiempo en que vive Arnobio, siglo IV, las calamidades eran incesantes y terribles. Los paganos veían en ellas signos de la cólera de los dioses irritados por las blasfemias de los cristianos. Arnobio se levanta contra esas acusaciones. Los cataclismos, la vuelta del Gran Año, no han esperado la venida de los cristianos para agitar el mundo. «¿Cuándo ha sido experimentado el género humano por diluvios de agua? ¿No fue antes de venir nosotros? ¿Cuándo fue incendiado y reducido a brasas? ¿No fue antes que nosotros? ¿Quién sabe si la materia primera de la que han sido formados los cuatro elementos no contiene ocultas aún, en las razones seminales de que está llena, las causas de todas las miserias? ¿Quién sabe si los movimientos de los astros cuando provocan ciertos signos en ciertas regiones (del cielo), en ciertas épocas, sobre ciertas líneas, no engendran todos estos males si son ellos quienes imponen necesariamente suertes variadas a las cosas que les están sometidas? ¿Quién sabe si ciertas vicisitudes de las cosas no se cumplen en tiempos bien determinados?»[39].

Interesa también hacer referencia muy especial, para mostrar aquella vigencia incontestada del tiempo cosmológico circular, a dos textos de la *Suma Teológica* de Santo Tomás que tratan de asuntos escatológicos. Ambos textos contemplan una cuestión decisiva: *el modo del fin del mundo*. No hace al caso el que este problema sea teológico. Lo que interesa aclarar es cómo influye la con-

37. J. FIRMICUS, *Astronom.,* Pref.; *Matheseos,* 3, 1.
38. CENSORINUS, *De die natali,* cap. XVIII.
39. ARNOBIO, *Adversus Nationes*, VII, 510.

cepción antigua del cosmos en la solución de ese problema. Se plantea así: suponiendo que los cuerpos de los hombres resuciten a la vida inmortal, ¿tendría que finalizar con esa resurreción el cosmos entero? Según los antiguos, el cosmos estaba compuesto de dos clases de cuerpos: unos corruptibles (los sublunares, centrados en la Tierra) y otros incorruptibles (los supralunares o celestes). Con este prenotando, he aquí la respuesta que encontramos: «Toda la materia de los cuerpos inferiores está sujeta a la variación del movimiento de los cuerpos celestes. Sería, pues, contra el orden natural, establecido por la divina Providencia, que la materia de los cuerpos inferiores pasara al estado de incorrupción, permaneciendo, no obstante, el movimiento de los cuerpos superiores. Y, como según afirma la fe, la resurreción será para una vida inmortal [...], por tanto la resurreción de los cuerpos humanos se aplazará hasta el fin del mundo, momento en que el movimiento del cielo cesará» [40].

De esta suerte, lo inferior (el cuerpo corrruptible resucitado) no humilla el orden natural de lo superior (las esferas celestes). Pero, a continuación, dicho texto afronta el problema de la circularidad, invirtiendo la misma pregunta, antes realizada. Porque, suponiendo que el cuerpo no resucitara y, además, el movimiento del cielo fuera perpetuo, tiene perfecto sentido el retorno periódico de las almas a sus cuerpos: «Por esto, algunos filósofos, que afirmaron que el movimiento del cielo jamás cesaría, sostuvieron la vuelta de las almas humanas a los cuerpos mortales, como los que tenemos; afirmando la vuelta del alma a su mismo cuerpo al fin del Gran Año, como Empédocles, o a otro cuerpo distinto, como Pitágoras, quien decía, según consta, que cualquier alma entraría en cualquier cuerpo» [41].

El final del mundo es, en cualquier caso, la *eliminación del círculo*. Por ese mismo carácter circular del cielo —aceptado precisamente por la razón, no por la fe—, la «razón natural» no puede decir nada acerca del fin del mundo. Y ello debido a la hipótesis del círculo. «Porque el movimiento es un medio del que se sirve la razón natural para determinar el tiempo de aquellas cosas futuras que prevé; pero el final del cielo no podemos conocerlo por su movimiento; como es circular ("*cum sit circularis*") tiene por ello la condición natural de poder durar perpetuamente» [42].

Pero esta circularidad horizontal queda a su vez superada verticalmente desde la perspectiva cristiana. Aun manteniendo la posibilidad de que el tiempo sea internamente circular y perpetuo —sin comienzo ni fin estructuralmente destacables—, conlleva —según el pensamiento judeocristiano— un comienzo y un fin absolutos, que le son en cierta manera externos: el comienzo es el momento en que Dios pone en la existencia al mundo; el fin es el momento en que se acaba su desarrollo y pasa el hombre al Juicio. Si un griego queda prendido en el destino,

40. TOMÁS DE AQUINO, *S. Th., Supl*., 77, 1.
41. Ibíd.
42. Ibíd., 2.

es obvio que lo pre-dicho dentro de la circularidad venga a ser para él lo re-dicho; hay una fijación del destino al ritmo de los ciclos. Mas si el hombre bíblico es llamado verticalmente, su suerte no es ya fortuna o inexorable destino (*tykhé*), sino vocación, a la que el hombre responde libremente. No tiene que justificarse totalmente ante la historia —horizontalmente desplegada— o ante los hombres, sino ante el señor de la historia. Con ello, la misma circularidad, dúctilmente vivida, se quiebra psicológicamente, puesto que el tiempo adopta en el espíritu un ritmo intrínsecamente imprevisible. Además, el comienzo y el fin dependen de un acto extratemporal de Dios, por lo que la historia se mueve de lo eterno a lo eterno. Desde la concepción cristiana, la historia humana tiene un despliegue irrepetible, en el que, a pesar de la circularidad, se cumplen posibilidades inéditas para el mundo antiguo.

Además, desde un nivel filosófico, lo más decisivo es saber en qué preciso nivel del hombre afecta el tiempo totalmente; y es que la discusión sobre la circularidad o la rectilinealidad del tiempo ha de subordinarse a otra más importante: si existen en el hombre planos ontológicos que se sustraen a la temporalidad estricta.

5. Fugacidad, eterno retorno y trascendencia

La fugacidad estriba en que el presente es tan sólo la despedida del pasado y el anuncio del futuro, sucediéndole a un presente otro presente. ¿Podrá suprimirse esa fugacidad sin «salir» del movimiento mundano? Nietzsche creyó haber conseguido esa supresión. ¿Cómo? Haciendo «eterno» el «instante». Entonces el pasado no sería ya sentido como un fardo oneroso, ni el futuro como una amenaza; el tiempo parecería coagulado en un «ahora inmóvil» [43]. Pues bien, sólo si el instante lo es «todo», el momento presente suprime su propia fugacidad. ¿De qué manera? Nietzsche pretende realizar la eternización del instante proponiendo que el tiempo sea *circular:* que el pasado pueda volver a pasar; que el presente pueda volver a suceder; que en el círculo del tiempo el futuro se dé la mano con el pasado. Cada punto del círculo es a la vez comienzo, medio y final; o, aplicado al tiempo circular, cada instante es a la vez pasado, presente y futuro.

De este modo, una acción cualquiera se repite eternamente. Al instante le espera una eternidad futura, un movimiento sin principio ni fin. Nietzsche llamó *«gran mediodía»* la hora de la divulgación del eterno retorno, la hora en que se hace la experiencia de una *eternidad* que se despliega en el interior de la temporalidad [44].

Ahora bien, el tiempo —decían los pensadores clásicos— se hace en el curso móvil de los seres materiales: sin materia y sin movimiento no hay tiempo. Con la materia sólo existe una terrenalidad concreta y finita.

43. O.F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen,* 230-233.
44. Ibíd., 85-92.

Sin embargo, Nietzsche quiere hacer que la eternidad coincida con un «tiempo que no acaba», que no tenga principio ni fin. ¿Pero es así esencialmente la eternidad? No, de ninguna manera. Nietzsche confunde *la eternidad* con *una forma del tiempo*.

No es posible identificar la eternidad con el tiempo. «El tiempo no se identifica con la eternidad —dice Santo Tomás—. El fundamento de su diversidad consiste para algunos en que la *eternidad carece de principio y de fin,* y el tiempo, en cambio, *tiene principio y fin*. Pero esta diferencia es accidental y no esencial, porque, aun en la hipótesis de que *el tiempo no hubiese tenido principio ni haya de tener fin* [eterno retorno], como admiten los que tienen por sempiterno el movimiento del cielo, todavía quedaría en pie la diferencia entre tiempo y eternidad, como dice Boecio, debido a que la eternidad existe *toda a la vez*, cosa que no compete al tiempo, porque la eternidad es la medida del ser permanente, y el tiempo lo es del movimiento»[45]. O sea, puede existir un tiempo sin principio ni fin (cuya imagen es la del círculo), pero «creado» por un ser eterno. No hay contradicción en ello.

El sustituto del espíritu verdaderamente intemporal es, desde luego, el «tiempo circular», el *eterno retorno*, mediante el cual se quiere hacer eterno el ahora fugaz y amenazado de muerte. Con el eterno retorno se pretende contradictoriamente transfigurar lo efímero en eterno. No existiría otro modo de supervivencia que la conseguida en el instante fugaz. Nietzsche afirmaba que la eternidad no es lo *opuesto* al tiempo, sino el *rostro* esencial del tiempo. Por tanto, habría que celebrar esa eternidad en la vida: el mundo se bendice a sí mismo como algo que debe retornar eternamente[46].

Los clásicos, en cambio, discernían con claridad eternidad y tiempo. La eternidad —decía Boecio— es «la posesión totalmente simultánea y perfecta de la vida interminable». Frente a ella, el instante es imperfecto. Ya Santo Tomás de Aquino, refiriéndose a la *imperfección del instante,* aconsejaba distinguir dos elementos en el tiempo: «el "tiempo" mismo que es sucesivo, y el "instante" (*nunc*) del tiempo, que es imperfecto. Pues bien, para eliminar el "tiempo", se dice de la eternidad que es totalmente simultánea (*tota simul*), y para excluir el "instante" del tiempo, se dice de la eternidad que es perfecta»[47]. El «ahora», el «instante» tiene tal imperfección que es, de todos los seres, lo más próximo a la nada.

Sólo si se niega lo espiritual —de la inteligencia y de la libertad— se precisa abolir la trascendencia misma del hombre: una trascendencia no temporal u horizontal, sino intemporal, vertical, cuasi eterna, para la que el círculo o la recta serían sólo figuras posibles y caducas de una existencia histórica.

45. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 10, a. 4.
46. Cfr. F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, § 1050.
47. Tomás de Aquino, *S. Th.*, I, q. 10, a. 4, ad 5m.

Bibliografía

A continuación se ofrece una bibliografía básica que puede facilitar un estudio más amplio sobre el contenido de los distintos capítulos. En primer lugar, se incluye una selección de obras que con brevedad y precisión abordan temas nucleares de la disciplina (I). A continuación se relacionan los libros más significativos sobre las distintas corrientes historiológicas, tanto desde la perspectiva epistemológica (II), como desde el punto de vista ontológico (III).

I

BAUER, W.: *Introducción al estudio de la historia,* Barcelona, 1957.

BERGLAR, P.: *Geschichte als Tradition-Geschichte als Fortschritt,* Colonia, 1984.

BRUNNER, A.: *Geschichtlichkeit,* Munich, 1961.

CRUZ CRUZ, J.: *Sentido del curso histórico. De lo privado a lo público en la historiología dialéctica,* Pamplona, 1992.

DANIELOU, J.: *El misterio de la historia,* San Sebastián, [3]1963.

GARCÍA MORENTE, M.: *Ideas para una filosofía de la historia de España,* Madrid, 1958.

— *Ensayos sobre el progreso,* Madrid, 1980.

GILSON, É.: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios,* Madrid, 1965.

GUITTON, J.: *Historia y Destino,* Madrid, 1977.

HUIZINGA, J.: *El concepto de historia y otros ensayos,* México, 1946.

KRIELE, M.: *Liberación e ilustración,* Barcelona, 1982.

LÖWITH, K.: *El sentido de la historia,* Madrid, 1956.

MARAVALL, J.A.: *Teoría del saber histórico,* Madrid, [2]1967.

MARITAIN, J.: *Filosofía de la historia,* Buenos Aires, 1960.

MARROU, H.I.: *El conocimiento histórico,* Barcelona, 1968.

MILLÁN-PUELLES, A.: *Ontología de la existencia histórica,* Madrid, 1955.

PIEPER, J.: *Sobre el fin de los tiempos,* Madrid, 1955.

SCHELER, M.: *Metafísica de la libertad,* Buenos Aires, 1960.

SUÁREZ, F.: *Reflexiones sobre la historia y el método de investigación histórica,* Madrid, 1977.

WUST, P.: *Incertidumbre y riesgo,* Madrid, 1955.

ZUBIRI, X.: «Nuestra actitud ante el pasado», en *Naturaleza, Historia, Dios,* Madrid, 1955, 284-320.

— «La dimensión histórica del ser humano», en *Realitas. Seminario Xavier Zubiri,* Madrid, I, 1974, 11-69.

II

ACHAM, K.: *Analytische Geschichtsphilosophie. Eine kritische Einführung,* Friburgo-Munich, 1974.

ANKERSMIT, F.: *Narrative Logic: A Semantic Analysis of the Historian's Language,* La Haya, 1983.

ARIÈS, P.: *Le temps de l'histoire,* París, 1986.

ARON, R.: *Introducción a la filosofía de la Historia,* 2 vols., 1984.

ATKINSON, R.F.: *Knowledge and Explanation in History. Introduction to the Philosophy of History,* Londres, 1978.

BAILYN, B.: «The Challenge of Modern Historiography», *American Historical Review*, 87, 1982.

BERLIN, I.: *Conceptos y categorías,* México, 1963.

BERNHEIM, E.: *Introducción al estudio de la historia,* Barcelona, 1937.

BERNSTEIN, R.J.: *Beyond objectivism and Relativism: Science, Hermenutics and Praxis,* Oxford, 1983.

BERR, H.: *La synthèse en histoire,* París, 1953.

BETTI, E.: *Teoria generale della interpretazione,* 2 vols., Milán, 1955.

BLEICHER, J.: *Contemporary hermeneutics. Hermeneutics as method, philosophy and critique,* Londres, 1980.

BLOCH, M.: *Introducción a la historia,* México, 1970.

BOUVIER, J.C. y otros: *Tradition orale et identité culturelle,* Marsella, 1980.

BRAUDEL, F.: *La Historia y las ciencias sociales,* Madrid, 1968.

— *Escritos sobre la historia,* Madrid-México, 1991.

BRAUDY, L.: *Narrative Form in History and Fiction,* Princeton, 1970.

BREISACH, E.: *Historiography: Ancient, Medieval and Modern*, Chicago, 1984.

BRUNNER, A.: *La connaissance humaine,* París, 1943.

BUCKLE, H.T.: *History of Civilization in England,* Nueva York, 1858.

BURCKHARDT, J.: *Reflexiones sobre historia universal,* México, 1961.

— *Sobre las crisis en la historia,* Madrid, 1946.

CANNON, J. y otros: *The Blackwell Dictionary of Historians,* Oxford, 1988.

CARR, E.: *¿Qué es la Historia?,* Barcelona-México, 1985.

CASSIRER, E.: *Las ciencias de la cultura,* México, 1951.

— *Filosofía de la Ilustración,* México, 1950.

— *Antropología filosófica,* México, 1971.

CHAUNU, P.: *L'histoire, science sociale,* París, 1974.

— *Historia cuantitativa, historia serial,* México, 1987.

COLLINGWOOD, R.G.: *The idea of History,* Oxford, 1967; trad. esp. *Idea de la Historia,* México, [3]1968.

COSERIU, E.: *Sincronía, diacronía e historia. El problema del cambio lingüístico,* Madrid, [2]1973.

CROCE, B.: *Teoria e storia della storiografia*, Bari, [2]1920.

CRUZ, M.: *Filosofía de la historia,* Barcelona, 1991.

— *Narratividad: la nueva síntesis,* Barcelona, 1986.

CURTIS, Jr. L.P. (ed.): *El taller del historiador,* México, 1986.

DANTO, A. C.: *Analytical Philosophy of History,* Cambridge, 1965.

— *Historia y narración. Ensayos de filosofía analítica de la historia,* Barcelona, 1989.

DRAY, W.H.: *Filosofía de la Historia,* México, 1965.

— *Laws and explanation in History,* Oxford, 1970.

— *On History and Philosophers of History,* Leiden, 1989.

DROYSEN, J.G., *Historik,* Munich, 1860; trad. esp. *Histórica*, Buenos Aires, 1980.

FEBVRE, L.: *Combates por la Historia,* Barcelona, 1971.

FERNÁNDEZ ÁLVAREZ, M.: *Evolución del pensamiento histórico en los tiempos modernos,* Madrid, 1974.

FRAZER, G.: *La rama dorada,* México, 1956.

GADAMER, H.G.:*Wahrheit und Methode*, Tubinga, 1960.

GARDINER, P.: *La naturaleza de la explicación histórica,* México, 1961.

— (ed.), *The philosophy of History,* Oxford, 1974.

— *What is History Today?,* Houndmills, 1988.

GARGALLO DI CASTEL LENTINI, G.: *Storia della Storiografia moderna,* 3 vols., Roma, 1972.

GENICOT, L.: *Simples observations sur la façon d'écrire l'Histoire,* Lovaina, 1980.

GENTILE, G.: *Sistema di logica*, Bari, [2]1923.

GENY, P.: *Critica,* Universidad Gregoriana, Roma, 1955.

GONZÁLEZ, C.: «La filosofía de la historia», en *Estudios religiosos, filosóficos, científicos y sociales,* Madrid, 1873.

HANDLER, P.: *Filosofía de la Historia,* Barcelona, 1970.

HUGHES, H.S.: *La historia como arte y como ciencia,* Madrid, 1967.

JOAD, C.: *A Guide to Philosophy,* Nueva York-Londres, 1936.

KELLNER, H.: «A Bedrock of Order: Hayden White's Linguistic Humanism», *History and Theory*, 10, n.º 4, 1981.

LANDES, D. y TILLY, Ch.: *History as a Social Science,* Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1971.

LANGLOIS, Ch.V. y SEIGNOBOS, Ch.: *Introducción a los estudios históricos*, Buenos Aires, 1972.

LEFEBVRE, G.: *El nacimiento de la historiografía moderna,* Barcelona, 1974.

LÉVI-STRAUSS, C.: *Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades,* México, [4]1984.

— *Race et histoire,* París, 1961.

MACINTYRE, A.: «Causalidad e historia», en la obra colectiva *Ensayos sobre explicación y comprensión,* Madrid, 1976.

MANDELBAUM, M.: *The Anatomy of Historical Knowledge,* Baltimore-Londres, 1977.

MARTIN, W.: *Recent Theories of Narrative,* Ithaca-Londres, 1986.

MARÍAS, J.: *El método histórico de las generaciones,* Madrid, 1959.

MARROU, H.I.: «Comment comprendre le métier d'historien», en *L'Historie et ses méthodes*, Encyclopédie de la Pléiade, París, 1961.

— «Qu'est-ce que l'histoire?», en *L'Histoire et ses méthodes,* Encyclopédie de la Pléiade, París, 1961.

MATTAI, G.: «Le condizioni di possibilità della storia nel tomismo», en *Il problema della storia*, Gallarate, 1953.

MENÉNDEZ Y PELAYO, M.: *Estudios de crítica literaria. De la historia considerada como obra artística,* Madrid, 1893.

MEYER, E.: *El historiador y la historia antigua,* México, 1983.

— *Zur Theorie und Methodik der Geschichte*, Halle a.S., 1902.

MISES, L. VON: *Teoría e historia,* Madrid, 1975.

MOMIGLIANO, A.: *Essays in Ancient and Modern Historiography*, Oxford, 1977.

— *Studies in Historiography,* Londres, 1966.

MONOD, G.: «Histoire», en *De la Méthode dans les Sciences,* I, París, 1920.

MORAZÉ, Ch.: *La logique de l'histoire,* París, 1967.

NISBET, R.A.: *Cambio social e historia. Aspectos de la teoría occidental del desarrollo,* Barcelona, 1976.

NOVACK, G.: *Para comprender la Historia*, México, [2]1986.

OLÁBARRI, I.: «En torno al objeto y carácter de la ciencia histórica», *Anuario Filosófico,* 17/1, 1984, 157-172.

PALACIOS, L.E.: «Las tres aporías de la historia», *Atlántida,* I, 1963, 117-119.

PALAZÓN MAYORAL, M.R.: *Filosofía de la historia,* México, 1990.

PERELMAN, Ch.: *Raisonnement et démarches de l'historie,* Bruselas, [2]1963.

PEREYRA, C.: *El sujeto de la historia,* Madrid, 1984.

POSSENTI, V. (ed.): *Epistemologia e scienze umane,* Milán, 1979.

PUTNAM, H.: *Reason, truth and History,* Cambridge, 1981.

RAMÍREZ TREJO, A.: *Heródoto. Padre y creador de la Historia científica,* México, 1984.

RANKE, L. VON: *Sobre las épocas de la historia moderna*, Madrid, 1984.

REGLÁ, J.: *Introducción a la Historia,* Barcelona, 1970.

RICKERT, H.: *Introducción a los problemas de la filosofía de la Historia,* Buenos Aires, 1961.

— *Ciencia cultural y ciencia natural,* Buenos Aires, 1943.

RICOEUR, P.: *Histoire et vérité,* París, 1955.

RÜSSEN, J.: *Grundzügen einer Historik,* Göttingen, 2 vols., 1983-1989.

SAN JOSÉ, G. DE: *Genio de la Historia,* 1651, reed. en Barcelona, 1886,

SERVIER, J.: *Histoire de l'utopie,* París, 1967.

SIMMEL, G.: *Los problemas de la filosofía de la historia,* Buenos Aires, 1950.

STONE, L.: *The Past and the Present Revisited,* Londres, 1987.

TEGGART, F.J., COHEN, M.R. y MANDELBAUM, M.: *La causalidad en historia*, Madrid, 1959.

VEIT-BRAUSE, I.: «Paradigms, Schools, Traditions. Conceptualizing shifts and changes in the history of historiography», *Storia della Storiografia,* 17, 1990, 50-65.

VELLAY, C.: *Discours et rapports de Robespierre,* París, 1908.

VEYNE, P.: *Cómo se escribe la historia. Ensayo de Epistemología,* Madrid, 1972.

— *L'inventaire des différences,* París, 1976.

WAGNER, F.: *La ciencia de la Historia,* México, 1958.

WALSH, W.H.: *Introducción a la filosofía de la historia,* México, 1968.

WEBER, M.: *Essai sur la théorie de la science*, Plon, París, 1965

WHITE, H.: *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe,* Baltimore-Londres, 1973.

WRIGHT, G.H. VON: *Explicación y comprensión,* Madrid, 1979.

III

ALEXANDER, R.D.: *Darwinism and Human Affairs,* Londres, 1979.

AMERIO, F.: *Introduzione allo studio di G. B. Vico,* Turín, 1947.

ANGEHRN, E.: *Geschichte und Identität,* Berlín-Nueva York, 1985.

ANSHEN, R.A. (ed.): *La famiglia,* Roma, 1974.

ARENDT, H.: *La condición humana,* Barcelona, 1974.

— «Tradition and the Modern Age», en *Between Past and Future,* Mardmondsworth, 1977, 17-40.

ARON, R.: *Dimensiones de la conciencia histórica,* Madrid, 1962.

BACHOFEN, J.: *Das Mutterrecht,* Stuttgart, 1861.

BADALONI, N.: *Introduzione a G. B. Vico,* Milán, 1961.

BALDINI, M.: *Il pensiero utopico,* Roma, 1974.

BALIÑAS, C.A.: *El acontecer histórico,* Madrid, 1965.

BALLESTEROS, J.: *Postmodernidad: decadencia o resistencia,* Madrid, 1989.

BARTH, P.: *Die Philosophie der Geschichte als Soziologie,* Leipzig, [4]1922.

BAUER, G.: *«Geschichtlichkeit». Wege und Irrwege eines Begriffs,* Berlín, 1963.

BAUMGARTNER, H.M.: *Kontinuität und Geschichte. Zur Kritik und Metakritik der historischen Vernunft,* Frankfurt, 1972.

BAYERTZ, K. (ed.): *Evolution und Ethik,* Stuttgart, 1993.

BELLOFIORE, L.: *La dottrina della Provvidenza in G. B. Vico*, Padua, 1962.

BERGERON, L.: *La época de las revoluciones europeas 1780-1848,* México, 1976.

BERGSON, H.: *La evolución creadora,* en *Obras Escogidas,* Madrid, 1963.

BERLIN, I.: *Libertad y necesidad en la historia,* Madrid, 1974.

BERNERI, M.L.: *Journey trough Utopia,* Londres, 1950.

BOLK, L.: *Das Problem der Menschwerdung*, Jena, Fischer, 1926.

BOLLNOW, O.F.: *Dilthey. Eine Einführung in seine Philosophie,* Stuttgart, [2]1955.

— *Das Wesen der Stimmungen,* Frankfurt a. M., [4]1968.

BOWLER, P.J.: *The Invention of Progress. The Victorians and the Past*, Oxford, 1989.

BREISACH, E.: «Two New Histories: An Exploratory Comparison», en B.P. DAUENHAUER (ed.), *At the Nexus of Philosophy and History,* The University of Georgia Press, Atenas-Londres, 1987, 148-155.

BUBER, M.: *¿Qué es la Historia?*, México, 1949.

BURY, J.B.: *La idea de progreso*, Madrid, 1971.

BUTTERFIELD, H.: *El cristianismo y la historia,* Buenos Aires, 1957.

CAMPANELLA, T.: *La Ciudad del Sol,* en *Utopías del Renacimiento,* México, 1941.

CAPONIGRI, A.R.: *Tempo e idea en Vico*, Bolonia, Patron, 1969.

CESANA, A.: *Geschichte als Entwicklung? Zur Kritik des geschichtsphilosophischen Entwicklungsdenkens,* Berlin, 1988.

CHAUCHARD, P.: *Sociedades animales, sociedad humana,* Buenos Aires, [2]1962.

COLOMER, E.: *Hombre e historia,* Barcelona, 1963.

CROCE, B.: *La historia como hazaña de la libertad,* México, [2]1960.

— *Teoría e historia de la historiografía,* Buenos Aires, 1965.

— *La filosofia di Giambattista Vico*, Laterza, [6]1973.

CRUZ CRUZ, J.: *La barbarie de la reflexión. Idea de la historia en Vico,* Pamplona, 1991.

— *Libertad en el tiempo. Ideas para una teoría de la historia,* Pamplona, 1993.

DAHRENDORF, R.: *Out of Utopia,* trad. it.: *Uscire dell' utopia,* Bolonia, 1971.

DAWSON, C.: *La dinámica de la historia universal,* Madrid, 1961.

DILTHEY, W.: *Gesammelte Schriften,* Stuttgart, 1958.

DOBSHANSKYS, T.: *Evolution,* San Francisco, 1977.

DUBOIS, J.M.: *Le temps et l'instant selon Aritote,* París, 1967.

DUJOVNE, L.: *La filosofía de la historia,* 3 vols., Buenos Aires, 1958-1959.

DUMÉZIL, G.: «Temps et mythes», *Rech. Philos.,* 5, 1935.

ECO, U.: «Il mito di Superman, e la dissoluzione del tempo», *Archivio di Filosofía*, n.º 1 y 2, 1962, 131-148.

ELÍADE, M.: *Mito y realidad,* Madrid, [2]1973.

— *El mito del eterno retorno,* Buenos Aires, 1968.

FERRATER MORA, J.: *Cuatro visiones de la historia universal,* Buenos Aires, 1955.

FOSTER, H.: *La Postmodernidad,* Barcelona, 1985.

FREYER, H.: *Teoría del espíritu objetivo,* Buenos Aires, 1973.

GADAMER, H. G.: *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik,* Tubinga, 1960.

GEHLEN, A.: *Der Mensch,* Wiesbaden, 1966.

GENTILE, G.: *Studi vichiani*, Florencia, [3]1966.

GODECHOT, J.: *Las revoluciones 1770-1799,* Barcelona, 1974.

GRATRY, A.: *La ley moral y la historia,* Barcelona, 1860.

GUARDINI, R.: *El Poder*, Madrid, 1951.

GUITTON, J.: *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin,* París, 1933

HAECKER, T.: *El cristiano y la historia,* Madrid, 1954.

HARTMANN, N.: *Das Problem des geistigen Seins,* Berlín, 1960.

— *Ontología. IV Filosofía de la naturaleza,* México, 1960.

HEGEL, G.W.F.: *Vorlesungen über Philosophie der Geschichte,* en *Sämtliche Werke*, ed. Glockner, Stuttgart, 1961, vol. 11.

HEIDEGGER, M.: *Sein und Zeit,* Halle, 1927, trad. esp.: *Ser y tiempo,* México, 1951.

— *¿Qué significa pensar?,* Buenos Aires, 1964.

HENGSTENBERG, E.: *Philosophische Anthropologie,* Stuttgart, 1966.

HERDER, J.G.: *Ideas para una filosofía de la historia de la humanidad,* Buenos Aires, 1959.

HILDEBRAND, D. VON: *Deformaciones de la moral,* Madrid, 1967.

— *El caballo de Troya en la ciudad de Dios,* Madrid, 1969.

HORKHEIMER, M.: *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Ein Interview,* Hamburgo, 1970, trad. it., Roma, 1972.

HUBER, G.: *El brazo de Dios. Una visión cristiana de la Historia,* Madrid, 1981.

HUBERT y MAUSS: *Étude sommaire sur la représentation du temps dans la religion et la magie,* París, 1909.

HUSSERL, E.: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, La Haya, 1954.

IGGERS, C.G.: *The German Conception of History,* Middletown, Conn., 1968

JASPERS, K.: *Origen y meta de la historia,* Madrid, 1950.

KAHLER, E.: *¿Qué es la historia?*, México, 1964.

KANT, I.: *Filosofía de la historia,* México, 1979.

KOLAKOWSKI, L.: «Der Anspruch auf die selbstverschuldete Unmündigkeit», en L. REINISCH (ed.), *Vom Sinn der Tradition*.

KOSELLECK, R.L.: *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques,* París, 1990.

KUBLER, G.: *La configuración del tiempo. Observaciones sobre la historia de las cosas,* Madrid, 1988.

KUHN, H. y WIEDMANN, F. (ed.): *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt,* Munich, 1964.

LAFONT, G.: *Dios, el tiempo y el ser,* Salamanca, 1991.

LANDGREBE, L.: *Fenomenología e Historia,* Caracas, 1975.

LE GOFF, J.: *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario,* Barcelona, 1991.

LEEUW, VAN DER: *L'homme primitif et la religión,* París, 1940.

LLANO, A.: *La nueva sensibilidad,* Madrid, 1988.

LORENZ, K.: *Die Hoffnungen unserer Zeit,* Munich, 1963.

LÖWITH, K.: *Weltgeschichte und Heilgeschehen,* Stuttgart, 1953.

— «Das Verhängnis des Fortschritts», en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt,* ed. por H. Kuhn y F. Wiedmann, Munich, 1964.

— «Verum et factum convertuntur: le premesse teologiche del principio di Vico e loro consequenze secolari», en *Omaggio a Vico*, Morano, Nápoles, 1968.

LÜBBE, H.: *Geschichtsbegriff und Geschichtsinteresse. Analytik und Pragmatik der Historie,* Basilea-Stuttgart, 1977.

LYOTARD, F.: *La condición postmoderna,* Madrid, 1984.

MANNHEIM, K.: *Ideología y Utopía,* Madrid, 1958.

MARROU, H.I.: *Teología de la Historia,* Madrid, 1978.

MASSUH, V.: *Sentido y fin de la historia,* Buenos Aires, 1963.

MAUCORPS, P.H. y BASSOU, R.: *Empathies et connaissance d'autrui,* París, 1960.

MEINECKE, F.: *El historicismo y su génesis,* México, 1982.

MICCOLI, P.: *Introduzione alla filosofia della storia*, Roma, 1980.

MILLÁN-PUELLES, A.: *Economía y libertad,* Madrid, 1974.

— *La estructura de la subjetividad,* Madrid, 1967.

— *Sobre el hombre y la sociedad,* Madrid, 1976.

MOLNAR, T.: *L'utopie,* París, 1967.

MONZEL, N.: *Doctrina social,* Barcelona, 1972.

MÜLLER, M.: *Expérience et histoire,* Lovaina, 1969.

NÉDONCELLE, M.: *Vers une philosophie de l'amour et de la personne,* París, 1957.

NEUSSUS, A.: *Utopía,* Barcelona, 1971

NIETZSCHE, F.: *El eterno retorno,* Buenos Aires, 1959.

NISBET, R.: *Historia de la idea de progreso,* Barcelona, 1981.

NOCE, A. DEL: *Ocaso o eclipse de los valores tradicionales,* Madrid, 1972.
ORTEGA y GASSET, J.: *Obras Completas*, Madrid, 1983.
— *El Espectador VIII,* t. 2.
— *El tema de nuestro tiempo,* t. 3.
— *Las Atlántidas,* t. 3.
— *La rebelión de las masas,* t. 4.
— *Un rasgo de la vida alemana,* t. 5.
— *Misión del bibliotecario,* t. 5.
— «Prólogo» a *Veinte años de caza mayor,* t. 6.
— «Prólogo» a la *Historia de la Filosofia* de Émile Bréhier, t. 6.
— *Historia como sistema,* t. 6.
— *El hombre y la gente,* t. 7.
— *Pasado y porvenir para el hombre actual,* t. 9.
— *Una interpretación de la historia universal,* t. 9.
PACI, E.: *Ingens Sylva: Saggio sulla filosofia di G. B. Vico*, Mondadori, Milán, 1949.
PEIRCE, Ch. S.: *Naturordnung und Zeichenprozeß. Schriften über Semiotik und Naturphilosophie*, Aquisgrán, 1988.
PELIKAN, J.: *The Vindication of Tradition,* New Haven, 1984.
PIEPER, J.: *Überlieferung,* Munich, Kösel, 1970.
— *La fe ante el reto de la cultura contemporánea*, Madrid, 1980.
— *El amor,* Madrid, 1972.
POLAK, F.L.: *The image of the future*, Nueva York, 1958.
POMIAN, K.: *L'ordre du temps*, París, 1984.
POPPER, K.R.: *La miseria del historicismo*, Madrid, 1961.
— *La sociedad abierta y sus enemigos,* Buenos Aires, 1957.
PORTMANN, A.: *Zoologie und das neue Bild des Menschen*, Hamburgo, 1956.
— «Significado antropológico del período de desarrollo humano», en *Folia Humanística,* VIII, n. 94, 1970, 785-796.
REINISCH, L. (ed.): *Vom Sinn der Tradition*, Munich, 1970.
RICOEUR, P.: *Temps et récit,* París, 3 vols. 1983-5.
RIDEAU, E.: *Pierre Teilhard de Chardin*, Barcelona, 1968.
ROTHACKER, E.: *Filosofía de la historia*, Madrid, 1951.
— *Philosophische Anthropologie*, Bonn, 1966.
RUSSELL, B.: *Matrimonio e morale*, Milán, 1966.
RUYER, R.: *L utopie et les utopies*, París, 1950.
SABARINI, R.: *Il tempo in G. B. Vico*, Roma, 1954.
SARTRE, J.P.: *Crítica de la razón dialéctica*, Buenos Aires, 1963.
— *L'existentialisme est un humanisme*, París, 1967.

SARTRE, J.P.: *El ser y la nada,* Buenos Aires, 1962.

— *La nausée,* París, 1938.

SASSO, G.: *Tramonto di un mito, L'idea di «progresso» tra Ottocento e Novecento,* Bolonia, [2]1988.

SCHILLER, F.: *Sobre la gracia y la dignidad,* Barcelona, Icaria, 1985.

SCHMIDT, W.: *Das Mutterrecht,* Viena, 1955.

SCHNADELBACH, H.: *La filosofía de la Historia después de Hegel. El problema del historicismo,* Buenos Aires, 1980.

SHILS, E.: *Tradition,* Londres, 1981.

SPECHT, R.: «Funktionen der Tradition», en K. RÖTTGERS (ed.), *Politik und Kultur nach der Aufklärung*, Basilea, 1992.

SPENGLER, O.: *La decadencia de Occidente,* Madrid, 1923.

STERN, A.: *La filosofía de la historia y el problema de los valores*, Buenos Aires, 1963.

TEILHARD DE CHARDIN, P.: *Les directions et les conditions de l'avenir,* París, 1948.

— *El fenómeno humano,* Madrid, 1958.

TÖNNIES, F.: *Community and society,* Nueva York, 1963.

TOYNBEE, A.: «Tradition und Instinkt», en L. REINISCH (ed.), *Vom Sinn der Tradition,* Munich, 1970.

TRESMONTANT, C.: *Cómo se plantea hoy el problema de la existencia de Dios,* Barcelona, 1969.

TROELTSCH, E.: *Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie,* 1925.

UEXKÜLL, J.V. y KRISZAT, G.: *Streifezüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen,* Hamburgo, 1962.

UNAMUNO, M. DE: *Ensayos,* Madrid, 1945, 2 vols.

— I: *La regeneración del teatro español, El caballero de la Triste Figura*, *En torno al casticismo*, *Más sobre la crisis del patriotismo, La ideocracia*, *La enseñanza del latín, La educación por la historia*.

— II: *Historia y novela, La imaginación en Cochabamba*, *Del sentimiento trágico de la vida*.

VARET, G.: *L'ontologie de Sartre,* París, 1968.

VIAZZI, P.: *La modernità ed il positivismo de G. B. Vico* (Prefacio a la edición Sonzogno de *Scienza Nuova Prima*), Milán, 1903.

VOEGELIN, E.: *Los movimientos de masas gnósticos,* Madrid, 1966.

WEBER, A.: *Sociología de la historia y de la cultura,* Nueva Visión, 1960.

WEBER, M.: *La acción social: ensayos metodológicos,* Barcelona, 1984.

WEIZSÄCKER, C.F.: *Historia de la Naturaleza,* Madrid, 1962.

WHITTROW, G.J.: *El tiempo en la historia. La evolución de nuestro sentido del tiempo y de la perspectiva temporal*, Barcelona, 1990.

WILSON, E.O.: *Biologie als Schicksal. Die soziobiologischen Grundlagen menschlichen Verhaltens,* Frankfurt a.M.-Berlín-Viena, 1980.

ZUBIRI, X.: «El origen del hombre», *Revista de Occidente,* 17, 1964.